

ما المواطنة؟

دومينيك شنابر
كريستيان باشوليه

ترجمة
سونيا محمود نجا

2618

ما المواطنة؟

- العدد: 2618

- ما المواطنة؟

- دومينيك شنابر ، وكريستيان باشوليه

- سونيا محمود نجا

- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:

Qu'est-ce que la citoyenneté?

Par: Dominique Schnapper

Avec la collaboration de

Christian Bachelier

Copyright © Éditions Gallimard, Paris, 2000

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des programmes d'aide à la publication de l'Institut français d'Egypte et du programme Taha Hussein de l'Ambassade de France en Egypte.

استفاد هذا العمل بمساندة برامج دعم النشر الخاصة بالمعهد الفرنسي بمصر
وبرنامج طه حسين الخاص بسفارة فرنسا بمصر.

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

ما المواطنة؟

تأليف : دومينيك شنابر

كريستيان باشوليه

ترجمة : سونيا محمود نجا



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

شنابر، دومينيك

ما المواطنة؟ تأليف: دومينيك شنابر؛ كريستيان باشوليه؛
ترجمة: سونيا محمود نجا.

ط ١ (طبعة جديدة منقحة). القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٦

٣٨٤ ص، ٢٤ سم

١ — المواطنة

(أ) باشوليه، كريستيان (مؤلف مشارك)

(ب) نجا، سونيا محمود (مترجمة)

٣٢٣،٦

(ج) العنوان

رقم الإيداع ٢٠٨٢٧ / ٢٠١٤

الترقيم الدولى: 978-977-718-915-6 I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

9مقدمة
19ملحقات
21أرسطو، "ما المدينة إذن؟"
25شيشرون "وحدة الحق"
27الفصل الأول: الحداثة السياسية
27نقل الشرعية
28النظام السياسي الجديد
32الفرد وتنظيم المجتمع السياسي
36التمثيل
43المواطن على الطريقتين الإنجليزية والفرنسية
43التعددية الليبرالية والديمقراطية الأحادية
49الحوار المتخيل بين "مونتسكيو" و"روسو"
55الملحقات
55الميثاق الأعظم (١٢ يونيو / حزيران ١٢١٥)
61مذكرة الجلب والإحضار (هابياس كوربوس ١٦٧٩)
71شريعة الحقوق (١٦٨٩)
75إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية (٤ يوليو / تموز ١٧٧٦)
التعديلات العشرة الأولى على الدستور الأمريكي (ديسمبر/ كانون الأول
81 (١٧٩١)
85جون لوك "عن غايات المجتمع السياسي والحكومة"
91جان - جاك روسو "شكل من أشكال الترابط"

101 الفصل الثاني: الانتقادات
103 المواطن المعنوى المجرد والفرد التاريخي
103 "تأملات في الثورة الفرنسية"
107 الفكر المضاد للثورة
113 النقد الحديث
116 المواطن المجرد والبروليتاري
117 نقد الماركسيين
123 "الحقوق - الحريات" و"الحقوق غير المادية"
126 الدولة الحامية
133 ملحقات
133 إعلان حقوق الإنسان والمواطن (٢٦ أغسطس/ آب ١٧٨٩)
139 التقرير الأول للجنة الاستجداء والتسول بالجمعية التأسيسية
143 مرسوم الجمعية الوطنية المنظم للمساعدات والإعانات العامة
147 روبسبير "مشروع إعلان حقوق الإنسان والمواطن"
151 خطاب النائب هارمون (٢٥ إبريل/ نيسان ١٧٩٣)
155 بيانات الحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية (فبراير / شباط ١٨٤٨)
157 دستور الجمهورية الفرنسية الثانية (٤ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٨٤٨)
163 الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٠ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٨)
173 ديباجة دستور الجمهورية الخامسة (٥ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٥٨)
174 ديباجة دستور الجمهورية الرابعة (٢٧ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤٦)
177 الفصل الثالث: المؤسسات
178 الدعوة الكونية
178 معنى التصويت

182	التوسع فى حق التصويت.....
189	المواطنون والأجانب.....
191	تنظيم النقاش.....
191	المدرسة.....
194	المؤسسات السياسية.....
199	ديمقراطية الرأي.....

ملحق: المؤسسات السياسية فى البلدان الأوروبية

207	جمهورية ألمانيا الاتحادية.....
213	مملكة إسبانيا.....
221	جمهورية فنلندا.....
225	الجمهورية الفرنسية.....
233	المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى، وأيرلندا الشمالية.....
241	الجمهورية الهيلينية (اليونانية).....
245	الجمهورية الإيطالية.....
251	الفصل الرابع: الفردانية الديمقراطية.....
252	التداخل والدمج الاجتماعى.....
252	تطور وتنأى الحقوق الذاتية.....
256	حالات التداخل والدمج الوطنى.....
259	حركة إيجابية أم تمييز موجب.....
264	الحياة الجماعية.....
264	الفردانية الأسرية.....
268	الإصلاحات الدينية المرمقة.....

272 السلطة "الديمقراطية" والعلاقات بين البشر
279	ملحق: الكسيس دوتو كفيل "عن الفردانية فى البلدان الديمقراطية".....
283 الفصل الخامس: المواطنة والأمة
284 التعددية الثقافية والحقوق الثقافية
284 نقد المواطنة الكلاسيكية
288 مخاطر الجماعانية
290 أنعترف بالحقوق الثقافية؟
297 ما وراء الأمة
299 المواطنة الأوروبية الجديدة
305 مواطنة محل الإقامة
307 المواطنة "بعد القومية"
313	ملحقات: الاتفاقية الأوروبية للحفاظ على حقوق الإنسان وحرية الأساسية.....
334 ريمون آرون: "عن رفض المحاربة"
352 جورج هابرماس "الوطنية الدستورية"
359 شارل تايلور "سياسة الاعتراف"
365 خاتمة
373 قائمة المراجع

مقدمة

منذ بضع سنوات خلت، عاود مصطلح "مواطن" *"Citoyen"* الظهور بشكل به الكثير من الإصرار، حتى لا نقل من الإلحاح، فى البلدان الديمقراطية. وهو مصطلح سبق للثورة الفرنسية إيداء حماس كبير لاستخدامه، حماس اتسم أحيانا بالمبالغة. وقد بتنا اليوم من فرط الوصف به، نراه ناعنا الكثير من الكلمات مما روج لتراكيب لا يجفل جفن الناطق بها مثل *"Rencontre citoyenne"*⁽¹⁾ و *"Action citoyenne"*⁽²⁾ و *"Café citoyen"*⁽³⁾ بالفرنسية.

وقد رادف المصطلح بهذا المعنى ببساطة ما هو اجتماعى وغير احترافى، بل ما يتسم بالود والحميمية وربما بالظرف وخفة الظل. سوف نطرح لاحقا فى الخاتمة تساؤلا عن أسباب هذا الرواج والانتشار المستحدث. أما هنا فيتوجب بداية التذكير بأن لهذا المصطلح معنى محددا يستلزم الأمر فهمه.

(١) *"Rencontre citoyenne"*: مجموعات تقوم بعملية عصف فكرى فى موائد مستديرة تجتمع حول متخصص لتدارس مشكلة أو تحليل نصوص قانونية مع إيداء اقتراحات تعديلات بعد المناقشة أو تقديم ما يترأى لهم من انتقادات وحلول.

(٢) *"Action citoyenne"*: نشاط تقوم به مؤسسة أو منظمة بعيدا عن مسارها الأساسى بهدف تحسين محيطها الطبيعى أو الاجتماعى فى مجالات مثل التعليم أو البيئة أو تنمية المدينة التى يقع بها مقرها أو التوظيف.

(٣) *"Café citoyen"*: نوع من المقاهى ظهر عام ١٩٩٧ فى مدينة "كاين" *"Caen"* الفرنسية، كان الهدف من إيجاده إحياء فكرة الأماكن العامة التى يمكن فيها للمواطنين الالتقاء لمناقشة ثيمة مختارة خلال اللقاء السابق.

للمواطنة بادئ ذي بدء معنى قانوني، فالمواطن ليس فردا حقيقيا ذا
كيان ملموس. من هنا يمكن لما كتبه "جوزيف دوماتر" "Joseph de Maistre"
عن الإنسان في "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" أن ينطبق عليه:
"لا يوجد إنسان قط في العالم. رأيت على مدار حياتي فرنسيين
وإيطاليين وروس... إلخ.

واعلم من خلال مونتسكيو Montesquieu أنه يمكن للمرء "أن يكون
فارسيا" أما "الإنسان" فأقرب أي لم ألقه قط في حياتي"^(١). وليس المواطن بأقل
ندرة. فهو الحائز الحقوق المؤدى للالتزامات، وبوصفه هذا يتمتع بحقوق
مدنية وسياسية.

كما أنه يحظى بالعديد من الحريات الفردية كحرية الاعتقاد وحرية
التعبير وحرية التنقل والتزوج. ومن حقه كذلك أن تظن به البراءة أولا عند
توقيفه من قبل الشرطة وتقديمه للعدالة وأن يكون له محام للدفاع عنه وأن
تعامله العدالة طبقا لقانون يتساوى أمامه الجميع.

وللمواطن حقوق سياسية عدة، منها: المشاركة في الحياة السياسية
وشغل جميع الوظائف العامة. في مقابل كل ذلك يجب عليه احترام القوانين
والمساهمة في النفقات الجماعية وفقا لموارده والدفاع عن المجتمع الذي
ينتمي إليه إذا ما تهددته الأخطار.

والمواطنة هي أيضا أساس الشرعية السياسية. فالمواطن، لا يعد فقط فردا
في دولة القانون، بل إنه يتمتع بجزء من السيادة السياسية.

(١) العبارات الموضوعة بين علامات التنصيص اختار لها الكاتب حروف طباعة مائلة لتمييزها.

ويقوم مجموع المواطنين الذين يشكلون جماعة سياسية أو "طائفة من المواطنين" بواسطة عملية الانتخاب باختيار حكامه. من هنا فإن مجموع المواطنين هو مصدر السلطة وهو ما يبرر تنفيذ القرارات التي يتخذها الحكام. وهذا الجمع هو المنوط به مراقبة أفعال الحاكمين المنتخبين والحكم عليهم. ويقر المحكومون بوجوب الامتثال لأوامر الحاكمين لأن مصدرى هذه الأوامر من اختيارهم وخاضعون لرقابتهم.

المواطنة هي مجموع المواطنين الذين يملكون السيادة وهو ما يفسر العبارات والتراكيب المتداولة، مثل: "المواطن ملك" و"المواطن هو السيد".

بالإضافة إلى ما سبق، تعد المواطنة أساس الرباط الاجتماعي؛ ففي المجتمع الديمقراطي الحديث لم يعد الرباط بين الأفراد دينيا أو سلاليا وإنما سياسيا. فعيش أفراد معا لا يعنى بالضرورة اعتناقهم ذات الدين أو اشتراكهم في التبعية لذات الملك الحاكم أو خضوعهم لذات السلطة وإنما كونهم مواطنين تابعين لذات النظام السياسي.

وقد ظهر مبدأ الشرعية تدريجيا في جميع أشكال الحياة الاجتماعية مما جعل مجتمع المواطنين في مؤسساته السياسية والاجتماعية وفي تعاملاته اليومية متفردا لا يشبه أى مجتمع آخر.

للمواطن المشارك في ذات السيادة الحق في قدر الاحترام الذي يحظى به الآخرون، كما أن له الحق في مراعاة كرامته. وترتكز العلاقات بين الجميع على قدر متساو من الكرامة.

لقد اخترنا فى أذهاننا فكرة المواطنة واستوعبناها حتى إنها تتراءى لنا "طبيعية". ومن ثم فقد بدت لنا عبارة: "صوت لكل فرد" التى تشى بمعناها، بديهية فى غير حاجة إلى ما يثبتها. هذا لا يمنع أن المجتمعات التى تركز فى تنظيمها على المواطنة لا تمثل أغلبية فى تاريخ البشرية. أصول هذه الفكرة قديمة غير أن الحداثة السياسية التى نشأت تدريجيا فى الغرب المسيحى والتى فرضت نفسها بشكل مثير إبان الثورات السياسية التى اندلعت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى كل من إنجلترا والولايات المتحدة وفرنسا قد أحدثت فصما وقصما أساسيا. من هنا فالمواطنة الحديثة مختلفة عن تلك التى عرفتھا العصور القديمة.

هذا لا يمنع أن الإرث اليونانى قد ساهم فى نشأة مفهوم المواطنة. فظهور المدينة اليونانية "*Polis*" صاحبة بزوغ فكرة "المواطن". ومن خلال المدينة تولدت فى أذهان اليونانيين فكرة أن السياسة مجال قائم بذاته فى الحياة الجماعية. وقد جعلهم هذا يستوعبون فكرة وجود مجتمع سياسى مجرد يمكن تمييزه عن المجتمع الحقيقى الذى يتكون من أفراد ملموسين. و"المدينة" "*Polis*" طبقا لما يراه أرسطو هى جماعة المواطنين المنظمين سياسيا. هذا التجريد يوتوبيا أو خيال مبدع يرتكز على فكرة تساوى المواطنين بوصفهم مواطنين أيا ما كانت الاختلافات التى تفرق بينهم.

"المدينة اليونانية هى التى أوجدت إذن "المواطن" كعضو فى جماعة المواطنين الأحرار المتساوين". أيا ما كانت الاختلافات التى تفصل بين أولئك الذين يكونون المدينة من ناحية الأصل أو المكانة أو الوظيفة، فهم يبدون بشكل ما متشابهين. هذا التشابه يؤسس وحده المدينة *Polis*، ذلك أن اليونانيين

يرون أن الأشباه فقط هم الذين يمكن أن تجمعهم مشاعر أخوة وود "Philia" في جماعة واحدة. بدا يأخذ الرابط بين الإنسان والإنسان في إطار المدينة شكل العلاقة التبادلية القابلة للانعكاس التي تحل محل صلات الخضوع والهيمنة المترتبة.

ترتبا على ذلك فإن كل المشاركين في الدولة يمكنهم اعتبار أنفسهم متمائنين "homoioi" وبشكل أكثر تجريدا "متساوين" و"نظراء".

على الرغم من كل ما يفرق بين المواطنين في واقع الحياة الاجتماعية فإنهم يرون أنفسهم على المستوى السياسى وحدات متعاوضة في داخل نسق يحفظ القانون توازنه ومعياره والمساواة فيه. وجدت هذه الصورة للعالم الإنسانى في القرن السادس التعبير الدقيق عنها في مفهوم الـ *isonomia* الذى يعنى مشاركة المواطنين المتساوية في ممارسة السلطة.^(١)

تحت حكم كليستان - "Clisthene" وإصلاحاته المؤسسية وفى ظل قانون المشاركة المتساوية فى الحكم، أخذ العالم الاجتماعى شكل "كوزموس"، أى نظام متناغم مركز وأشبه بالدائرة، على كل مواطن فيه، لتشابهه مع الآخرين، قطع مجمل محيطه. وهو فى سبيله لقطع هذه المسافة وفق الترتيب الزمنى يحتل تارة ويتنازل تارة أخرى عن كل المواضع المتناظرة التى تكون الحيز المدنى".^(٢)

لم يبتدع اليونانيون فقط فكرة المواطن التى لا تلتبس مع الفرد الحقيقى الملموس أو بعبارة أخرى فكرة المجال السياسى المنفصل عن

(١) جون بيبير فارنان "Les Origines de La Pensée grecque", Jean-Pierre Vernant

"أصول الفكر اليونانى"، دار النشر PUF، باريس ١٩٦٢ ص ٥٦.

(٢) ذات المرجع ص ٩٩.

المجتمع الذى تكونه روابط البشر الحقيقيين وإنما أوجدوا مبدأ احترام القانون.

كانت المدينة *Polis* بالنسبة لليونانيين مختلفة كل الاختلاف عن إمبراطوريات الهمج غير المتمدين لأن المواطنين لم يكونوا ليطيعوا رجلا مهما بلغت قدرته وقوته، ولكن يقبلون الامتثال للقوانين. كانت قوانين المدينة هى السلطة الأمرة الوحيدة التى يمكن للمواطن قبول الخضوع والإذعان لها. لدى الحكم بالإعدام على "سقراط" رفض هذا الأخير الهرب احتراماً منه لقوانين المدينة وإن طبقت بشكل لا يتسم بالعدل.

إذا كانت اليونان قد نقلت إلينا فكرة المجتمع السياسى المجرد والخيالى الذى تشكله جماعة المواطنين الأحرار والمتساوين فإن روما قد تجاوزت هذه المرحلة بتعريفها للمواطنين لا باعتبارهم أعضاء فى المدينة ولكن باعتبارهم أفراداً حائزين لحقوق ومؤدين للالتزامات

بقت المدينة اليونانية *Polis* أسيرة تصور يمكننا وصفه فى لغتنا الحديثة بالتصور الإثنى أو العرقى. كان المواطنون قبلاً يُعرفون بأصولهم وانتماءاتهم وأنسابهم وقبائلهم وعشائرتهم ودينهم، وكان المرء يعد مواطناً أثينياً لأنه ابن أو حفيد أو نجل حفيد مواطنين أثينيين، وبالتالي فقد كان الأجانب والمستأمنون والعبيد والنساء مستبعدين.

لم ينح المجتمع السياسى فى اليونان القديمة جانباً هذا التعريف الإثنى للمواطنة لأن المدينة *Polis* كانت فى آن واحد ملموسة ومباشرة.

نشأت المدينة على أساس تصور إثنى عرقى وبقيت منغلقة، من هنا كان اكتساب الأجانب للمواطنة الأثينية أمراً استثنائياً. اقتصر النشاط السياسى فى واقع الأمر على أكثر أعضاء المدينة حظاً وثراء.

نظرا لكون تقديم اليونانيين لأنفسهم ومعرفة الآخرين بهم كان يتم بمفردات إثنية كالأصل واللغة والآلهة والأماكن المقدسة والأعياد والاحتفالات القربانية ونمط الحياة، ونظرا- من ناحية أخرى- لوجود تصور ملموس ومباشر للحياة العامة في أذهانهم فإن فكرة التجمع في تنظيم سياسى واحد لا يتقاسم فيه المواطنون الحياة السياسية ويشاركون فيها بشكل مباشر، بقيت غريبة بالنسبة لهم.

ورثت الديمقراطية الحديثة عن روما تصورا للمواطنة معرفا مسبقا من ناحية الوضع القانوني.

كان المواطن الرومانى "*Le civis romanus*" يتمتع بحقوق مدنية وشخصية مثل حق عقد زواج شرعى مع مواطن رومانى أو ابنه مواطن رومانى (*jus connubii*) وحق تحرير عقود قانونية وفقا للقانون الرومانى القديم (*jus commercii*). من هنا عرف الساسة والمفكرون الرومان المجتمع السياسى عن طريق القانون.

لم يكن الأمر فى الإمبراطورية التى ترامت أطرافها متعلقا بتنظيم الحياة والصدامات بين جماعات الأفراد الحقيقيين وإنما حسم العلاقات بين حائزى الحقوق المؤدين للالتزامات. اعتبروا من هذه الآونة وضع مبدأ أن الأجانب يمكنهم الوصول إلى مجتمع سياسى معرف بمصطلحات ومفردات قانونية.

كانت الطبيعة القانونية لوضع المواطن تسمح من حيث التعريف باستيعاب العناصر الأجنبية تدريجيا مما يفسر حصول الصفة فى الأقاليم على المواطنة الرومانية بمجرد ضم الإمبراطورية لهذه الأقاليم.

انتهى الأمر بهذا التطور بصنوبر "مرسوم كركلا" "*Lédit de Caracalla*" عام ٢١٢ الذى منح المواطنة لأغلب الرجال الأحرار بالإمبراطورية. وعلى الرغم من أن أغلب المواطنين على أرض الواقع قد استبعدوا من الممارسة اليومية للسياسة، فإن الرومان قد عرفوا المواطن بمصطلحات قانونية. من هنا فقد كرسوا لفكرة أن المواطنة فى أساسها مفتحة، ذات دعوة عمومية ومن ثم لم تصبح مرتبطة بمواصفات تاريخية أو اجتماعية خاصة. من منطلق هذا المعنى المحدد أصبح بالإمكان تبنى صيغة كلود نيكوليه *Claude Nicolet*: "نحن جميعا مواطنون رومان".

تمت الاستعانة بفكرة الدعوة العمومية للمواطنة على صعيد آخر وحُمِلت فى رسالة المسيحية الخلاصية الصادرة من الإمبراطورية الرومانية. الواقع أن "عمومية" و"خلاصية" الرسالة المسيحية كانت محل اعتراض بشكل دائم حتى فى داخل الكنيسة ذاتها. ويرمز "خلاف فالادوليد" ١٥٥٠-١٥٥١ إلى اللحظة التى انحازت فيها أخيرا الكنيسة "للخلاصية" وذلك بعد "النقاش الحاد" حول إمكانية اعتناق الهنود للمسيحية. وقد أكدت الكنيسة على إنسانية الهنود الكاملة واستعدادهم، مثلهم فى ذلك مثل كل البشر، لتلقى الرسالة المسيحية.

اتساقا مع مقولة الدومينيكي "لاس كزاس" المدافع عن الهنود فإنه: "لا توجد أمة فى العالم، أيا ما كانت بربرية ووحشية وانحلال عاداتها لا يمكنها أن تصبح يوما أمة متحضرة يتصرف أعضاؤها بشكل إنسانى يتسق والعقل".

يندرج الفكر السياسى الحديث فى هذا التاريخ بإعادة اكتشافه للقانون الرومانى بدءا من القرن الثالث عشر وبتهيئته بعد ذلك لفكرة العقد الاجتماعى فى هذا التاريخ. غير أن المواطنة الحديثة ليست مجرد امتداد لأفكار الماضى. فالمواطن الحديث ليس عضوا فى المدينة اليونانية كما أنه ليس مواطنا رومانيا، فقد أدخلت الحداثة فصما فى التصور والممارسة السياسية اللذين مازلنا نعيش عليهما.

المواطنة الحديثة ليست نموذجا مثاليا يحتذى به إلى الأبد وإنما تاريخ؛ فمواطن ١٧٨٩ ليس مواطن ١٨٤٨ كما أنه ليس مواطن عام ٢٠٠٠. والملاحظ أن ممارسات المواطنة تأخذ اليوم أشكالا ملموسة تختلف باختلاف البلدان الديمقراطية.

رغم تنوع المؤسسات التى تنظم المواطنة ورغم تطورها وتناميها المستمر، هل توجد مبادئ أساسية وسمات مشتركة بين كل المجتمعات المقامة على مبدأ المواطنة؟

ملحقسات

أرسطو

"ما المدينة إذن؟"

على من يتفحص الدساتير ويدقق فى طابع وطبيعة كل منها، أن يتوقف أولا أمام ما يخص المدينة: ما المدينة إذن؟ هناك فى واقع الأمر خلاف حول هذا الموضوع: فاستنادا للبعض اضطلعت المدينة بعمل ما، وطبقا لآخرين ليست هى من قام به وإنما الأوليجاركية أو الطاغية، ونحن نرى من جانب آخر أن كل نشاط رجل الدولة والمشرع تتعلق بالمدينة.. بينما يعد الدستور نوعا من التنظيم لسكان المدينة.

بما أن المدينة تعد واحدة من المركبات مثلها فى ذلك مثل أى "كيان" آخر مكون من عدة عناصر فمن الجلى أن يهتم بحثنا أولا بالمواطن، فالمدينة- فى واقع الأمر - هى جمع من المواطنين؟ من هنا يجب أن ندقق فيمن يطلق عليه صفة "مواطن" وأن ندرك كنهه.

يشير مفهوم "المواطن" الكثير من الجدل فلا توافق هناك حول اعتبار أى فرد مواطنا: فمن يعد مواطنا فى ديمقراطية لا يعتبر كذلك فى نظام أوليجاركية تحكم فيه الأقلية.

علينا هنا أن ننحى جانبا أولئك الذين يكتسبون هذه الصفة بطرق مغايرة أولئك الذين على سبيل المثال - يتجنسون بجنسية غير التى يتمتعون

بها؛ فالمواطن لا يعد كذلك استنادا فقط لإقامته فى بقعة ما (فالمستأمن أى المستوطن فى غير بلده والعبد لهما مثله الحق فى الإقامة بها). إضافة إلى هؤلاء، لا يعدون مواطنين أولئك الذين ليس لهم إلا حق المثل أمام العدالة مدافعا أو مطالبًا، ذلك أن هذا الحق يتمتع به البعض بموجب اتفاقيات، وهو حق مخول لهم بالفعل، فواقع الأمر أنه فى أماكن عدة لا يتمتع المستأمنون تماما بهذه الحقوق غير أنهم مجبورون على اختيار "رب عمل" لهم. من هنا فهم لا يشاركون إلا بشكل منقوص فى مثل هذه الجماعة السياسية.

والحال كذلك بالنسبة للأطفال الذين لم يتم تسجيلهم بعد نظرا لصغر سنهم وكذلك بالنسبة للشيوخ المسنين غير الملتزمين بأي مهام: علينا اعتبار هاتين الفئتين مواطنين ولكن على غير المعنى المحدد سلفا مع إضافة عبارة "غير كاملين" بالنسبة للفئة الأولى وكلمة "متفرغين" للفئة الثانية أو انتقاء أى تعبير آخر مؤداه مشابه (لا يهم هنا ما يتم الاستقرار عليه من كلمات ما دام اتضحت الغاية).

يدور بحثنا حول المواطن بالمعنى الحرفى للكلمة، ذلك الذى لا يوجد ما ينتقد بشأنه أو يستدعى به تصويبا؛ ذلك أن المواطنين الذين توجد فى حقهم مآخذ مدينة أو وقعت عليهم عقوبة النفى يمكن أن تتور بشأنهم صعوبات من نفس النوع يرى أن يتم تداركها وحلها بذات الطريقة.

لا يوجد سمى يمكن به تعريف "المواطن" بالمعنى الحرفى للكلمة أفضل من مشاركته فى ممارسة سلطات القاضى أو الحاكم. إلا أنه توجد بين وظائف القضاة وظائف محددة المدة حتى إنه يصعب قيام ذات الشخص بتوليها مرتين أو على الأقل لا يستطيع ذلك إلا مع وجود فسحة محددة من

الوقت بينهما. وهناك وظائف أخرى ذات مدة غير محددة مثل وظيفة القاضى أو عضو المجلس. قد يقول قائل عن حق إن هؤلاء ليسوا بالقضاة وإن وظائفهم هذه لا تتيح لهم المشاركة فى السلطة. والرد أنه من الأمور المثيرة للسخرية ألا يكون لهؤلاء الذين يملكون السطوة العليا نصيب فى السلطة. علينا ألا نغير هذا الأمر أهمية: الواقع أن الأمر يتعلق فقط بالمسمى إذ لا يوجد مصطلح للدلالة على ما هو مشترك بين القاضى وعضو المجلس النيابى مما يصعب تسميته. لنقل حتى نتمكن من تعريف كل منهما أن الأمر يخص نوعاً من "القضاء ذى طابع غير محدد" من هنا يجب علينا إرساء مبدأ أن المواطنين هم الذين يشاركون فى السلطة.

هذا هو تقريبا التعريف الأكثر ملاءمة لكل من يطلق عليهم "مواطنون" إلا أنه يجب ألا يغيب عن أنظارنا أن الأشياء التى تختلف مواضع تلازمها ويحتل بعضها المقدمة ويلحق بها البعض الآخر لا يجمعها شيء. ونحن نرى أن الدساتير تختلف تماما بعضها عن الآخر فبعضها لاحق وبعضها سابق، وهذا يجعل الدساتير المعيبة وذات العوار بالضرورة لاحقة لتلك التى تخلو من أى مأخذ.

نخلص من ذلك إلى أن "المواطن" يختلف بالضرورة وفقا لكل دستور، ويفسر ذلك وجوده "المواطن" الذى أشرنا إليه فى النظام الديمقراطى. لا يحول ذلك دون إمكانية وجوده فى النظم الأخرى غير أن هذا ليس بالضرورة.

فى بعض الدول لا يوجد ما يمكننا أن نطلق عليه "شعبا"، كما أنه لا توجد بها دورات انعقاد منتظمة للمجلس النيابى. كل ما يتوفر هناك مجرد اجتماعات تتعقد بناء على استدعاء أو دعوة. وتوزع القضايا فى هذه الدول

بين بعض القضاة، مثال ذلك ما يحدث في "إسبرطة" حيث كانت مجموعة الحكام "Ephores" تتقاسم القضايا المدنية فيما بينها وتقوم مجموعة القضاة "Gerontes" بالحكم في القضايا الجنائية وهناك بلا شك قضايا من نوعيات أخرى يتولاها قضاة مختلفون. أما في "قرطاجنة" فهناك نوعية من القضاة تحكم في كل القضايا.

ولكن تعريفنا لكلمة "مواطن" يستدعى عمل تصحيح:

الواقع أنه قد -في الأنظمة الأخرى- لا يتم اختيار القاضي ذى الطابع غير المحدد عضوا في المجلس النيابي والمحكمة، وإنما يقع الاختيار على ذى التخصص الواضح ما دام هؤلاء القضاة المتخصصون أو على الأقل بعضهم هم الذين يعهد إليهم بسلطة المداولة والحكم في كل الأمور أو على بعض منها من كل هذه الاعتبارات. تظهر طبيعة المواطن بوضوح: كل من لديه إمكانية المشاركة في سلطة المداولة والقضاء يمكن -في تقديرنا- اعتباره مواطنا في هذه المدينة، ومن ثم تطلق كلمة "مدينة" على مجموعة الأفراد المنتمين لهذه النوعية بعدد كاف للعيش معا وهو ما يعرف في عبارة واحدة بالاكثفاء الذاتى "autarcie".

"سياسة"، الكتاب الثالث

الفصل الأول ، ترجمة ج. أوبونيه

J.Aubonnet، باريس ، دار النشر

"جاليمار"، مجموعة "تال" "Tel"

١٩٩٣ ص ٧٣ - ٧٥

شيشرون

"وحدة الحق"

مادام لا يوجد على الإطلاق شيء أفضل من العقل ومادام هذا العقل موجودا لدى الإنسان ولدى الألوهية فهناك بين الإنسان والألوهية رابط مشترك أول "كهنة المشاركة" بالعقل. غير أنه بين أولئك المتشاركين فى ملكة العقل هناك مشاركة فى العقل المستقيم أيضا، وبما أن العقل الرشيد المستقيم هو "القانون" علينا الإيمان بالبشر والآلهة الذين تجمعهم رابطة أساسها القانون. فإن من تجمع بينهم القوانين تجمع بينهم فى ذات الوقت الحقوق. ينبغى استنادا لكل ذلك اعتبار هؤلاء الذين تربط بينهم هذه الأشياء (القانون والحق) المشتركة، منتمين إلى ذات المدينة. وأولى بنا التفكير أنهم إذا كانوا يمثلون لذات الأوامر ويطيعون ذات السلطات فحرى بهم أن يخضعوا لحركة السماء المنتظمة ولفكر الآلهة والألوهية المهيمنة. من هنا لزم النظر لكل هذا الجمع باعتباره مدينة منفردة مملوكة بالمشاركة بين الآلهة والبشر. ما يوجد بالتالى فى المدن، وفقا لمبادئ سنتناولها حين يتسنى ذلك وفى الموضع المناسب، حيث تفرق علاقات القربى بين موقف عائلى وآخر، يوجد على

مستوى الكون أيضا بشكل عظيم هائل حتى إن البشر يستشعرون ارتباطا
بالآلهة بصلات نسب وجنس.

"دوليغيبوس" "عن القوانين"

الكتاب الأول، الفصل الثالث والعشرون

ترجمة جـ. دو بلانفال *G. de Plinval*

باريس، مجموعة الأدب والبلاغة

الناشر *CUF* ، ١٩٥٩ ص ١٣

الفصل الأول

الحدثاثة السلساسفة

تعد الثورتان اللتان قامتا فى القرن الثامن عشر فى كل من الولايات المتحدة وفرنسا رمزفن للدخول فى العالم الجفءاء. ابتءعت الثورة الأمريكية الءمقراطية التمثفلة. أما الثورة الفرنسية فقد كانت أساسا فصما سلساسفا رغم الاستمرارية الاجتماعية ببن النظام القءفم والثورة كما فسر ها وأوضحا "توكففل" *Tocqueville* كانت هءة الثورة وفقا لما بففه "فرنسوا فورفه" "*Francois Furet*" اللحظة التى خرجت ففها الحدثاثة السلساسفة للوءوء. ولكن ما الحدثاثة السلساسفة إذا لم تكن تكون مجتمعا تشكل ففه المواءنة أساس الشرعة السلساسفة؟

نقل الشرعة

تنص المادة الثالثة من "إعلان حقوق الإنسان" على أن: الأمة هى مصدر كل سلطة.

لا فمكن لهفئة أو فرد ممارسة سلطة لا تستمء صراحة من الأمة. كانت كل سلطة فى السابق "تستمء" من الملك، أما اعتبارا من الآن فقد

أصبحت "الأمة" هي مصدرها. من هنا فقد اقتصر دور إعلان حقوق الإنسان على التكريس الرسمي "لموضوع" تكرر في العديد من عرائض التظلم وفي كل جدل ونقاش أنعش حياة "التأسيسية" في الفترة الواقعة بين يونيو/ حزيران وأغسطس/ آب ١٧٨٩، حتى في حزب الملكيين والناشرين المعتدلين الذين كانوا يحاولون جهدهم إفساح مكان للنظام السياسي الجديد مع الحفاظ على الملكية. لم يتردد أحدهم وهو "مونييه" *"Mounier"* في التصريح بأنه: "حين لا يكون مصدر طريقة الحكم إرادة الشعب المعبر عنها صراحة لا يوجد دستور وإنما حكومة فعلية [...] فكل سلطة مصدرها الأمة [...] وكل السلطات مصدرها الشعب".^(١)

النظام السياسي الجديد

شكل إعادة تعريف أساس الشرعية استنادا للفرد انقلبا غريبا في النظام السياسي الذي كان يتأسس على تعميم الحرية السياسية انطلاقا من الفرد المستقل. بتصريحهم أن الشرعية تنتقل من الملك، المصدر التقليدي لكل سلطة إلى الفرد وحقوقه وبتأكيدهم رفعة وتقدم "الأمة" أي مجموعة الأفراد، أثار الثوار كل مشاكل تنظيم المجتمعات الفردية الحديثة - وهذا ما يجعل حلقات النقاش والجدل التي دارت عام ١٧٨٩ مبهرة.

(١) ذكر ذاك ستيفان ريزالز *Stéphane Rials* في كتابه "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen باريس دار النشر هاشيت

Hachette، ١٩٨٩ ص ١٣٨.

لم يتمكن اقتحام المواطن للمسرح السياسى من خلال السيورة الثورية من إخفاء ميراث الملكية. غنمت عملية إعادة تأسيس الهيئة السياسية عام ١٧٨٩ من عمل ملوك فرنسا الدعوب المتواصل. كان ملوك الملكيات الغربية الكبرى فى إنجلترا وفرنسا وإسبانيا هم من وضعوا أساس استقلال الهيئة السياسية على مر القرون. ويمكن القول إن ملك فرنسا تحديدا قد قام حول المقر الملكى الأساسى بعمل منطقة متصلة ذات حدود ثابتة وذلك بفضل سياسة ممنهجة ماهرة من التحالفات والزيجات والحروب. كان ملك فرنسا قد نظم إدارة خاصة بالدولة وأكد استقلالية الهيئة السياسية بعيدا عن شخصه ضاربا عرض الحائط بامتيازات كبار الإقطاعيين والكوميونات والطموحات الإمبراطورية و سطوة الكنيسة.

أما رجال القانون الإنجليز فقد أسسوا من جانبهم مذهب "هينتى الملك" الهيئة المحسوسة والهيئة المجردة المستوحتين من الطبيعة المزدوجة البشرية والإلهية للمسيح. فى فرنسا أيضا تجاوزت الملكية شخص الملك وهو ما تعبر عنه المقولة الشهيرة: "مات الملك، يحيا الملك". فقد كان الملك رغم كونه ملكا ذا حق إلهى قد أقر استمرارية الهيئة السياسية المنفصلة بالأساس عن الكنيسة والمتماسكة فيما بينها.

كان قد كون المؤسسات التى تضمن استقلالها بمعزل عن التجدد الحيوى للأجيال غنمت الحداثة السياسية التى تولدت عن الثورة من هذا العمل القرنى وأنهته بطريقة ما بنقل الشرعية السياسية من الملك إلى الأمة.

صاغ "رينان" "Renan" ذلك باستخدام المصطلحات الإيديولوجية الخاصة بأزمة القومية بكتابته عام ١٨٨٢: "هذه الملكية الفرنسية العظيمة كانت على درجة بالغة من القومية حتى إنه غداة سقوطها، استطاعت الأمة الثبات دونها".

بإعلان هذه الشرعية الجديدة بشكل واضح وضع مبدأ تجاوز المصالح الخاصة. ولم يعد المواطنون بتأسيسهم "أمة" التزاما من جانبنا بصيغة "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" أفرادا ملموسين محسوسين متسمين بأصولهم التاريخية ومعتقداتهم وممارساتهم الدينية وانتماءاتهم الاجتماعية. أصبحوا مواطنين متساوين، ورغم الأفكار المسبقة السائدة في ذلك العصر امتدت المواطنة وشملت حتى اليهود في سبتمبر/ أيلول ١٧٩١. كان مبدأ الشرعية الجديد يقر المساواة المدنية والقانونية والسياسية بين أفراد مختلفين وغير متساوين، وكان في مقدور الفرد - المواطن انتزاع نفسه على الأقل جزئيا من جذوره الخاصة والدخول في علاقات تواصل مع كل الآخرين. كان يمكنه عدم التقيد بانتمائه إلى مجموعة حقيقية. وكان من الممكن كذلك تعريفه تحديدا بقدرته على الانفصام عن التحديدات التي كانت تسجنه في ثقافة ومصير مفروضين عليه من ظروف ميلاده والتحرر من الأدوار المقدرة له سلفا.

استحلال الفصل بين العام والخاص مبدأ مؤسسا للنظام الاجتماعي:

ونقصد هنا بالخاص حرية الأفراد على اختلافهم، أما العام فيشير إلى التساوى في حقوق المواطنين. كانت كل المصالح الخاصة تعزى لدائرة الخاص. من هنا فإن ما يؤسس للمواطنة هو التعارض بين ذاتية الإنسان

الخاص، عضو المجتمع المدني وعمومية المواطن. لم يؤد هذا المبدأ آنذاك إلى تحول كل أعضاء المجتمع إلى مواطنين واقتصرت ممارسة المواطن لحقوقه بشكل فوري على البعض فقط وهم تحديدا "المواطنون النشطاء" وقد قيل في ذلك الوقت إن الجميع مرصود للوصول للمواطنة.

فرضت هذه الشرعية الجديدة مبدأ الفصل بين الكنيسة والسلطة السياسية. وبدءا من اللحظة التي قام البشر بتأسيس أنفسهم كسلطة شرعية، تم استبعاد الكنائس باعتبارها مصدرا للسلطة.

الواقع أن فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة لم تكن بالجديدة، فقد سبق "لوك" "Locke" المناداة بها بعد مواجهات الحروب الدينية. بدا له حياد الدولة الدينية وسيلة لتنظيم التسامح حيال جميع الأديان ولتفادي أن يتقاتل البشر باسم معتقداتهم وتبعيتهم لكنيسة بعينها. في المجتمعات ذات الصبغة الدينية الواضحة كان الثوار يرون أيضا في العقل سبيلا لتجميع البشر الذين يفرقهم الدين.

ليست هناك بالتالي حاجة للقول إن هذا المبدأ لم يكن ليؤدي إلى تنظيم أى شكل من أشكال الفصل، فواقع المعتقدات وتنظيم الكنائس وأخذ الجماعات الدينية في الاعتبار يعد جزءا لا يتجزأ من إدارة المجتمع الديمقراطي.

غير أن الحداثة السياسية تفترض وجود مبدأ فصل بين النظامين السياسى والدينى. ثارت في ذات الوقت مشكلة المجتمعات الفردانية. كيف يمكن الجمع بين البشر الذين لا يتقاسمون بالضرورة ذات الدين، الذى فى أصله وكنهه تحديدا هو ما يربط بين البشر؟

الفرد وتنظيم المجتمع السياسي:

أثار الإقرار بسيادة المواطن جدلاً ومناقشات شغلت المجتمعات الحديثة ويمكن تلخيصها في عدة تساؤلات أساسية؛ كيف يمكن الانتقال من المواطن السيد أو الحاكم المهيمن إلى "مجموع المواطنين" أو إلى "جماعة المواطنين" التي تعد مصدر الشرعية السياسية؟ كيف يمكن ترجمة سيادة الفرد - المواطن في شكل مؤسسات سياسية؟ كيف يمكن تكوين هيئة سياسية من أفراد هم أساساً مستقلون ذوو سيادة ذاتية؟ كيف يمكن تنظيم السلطات بحيث تكرر الحرية والمساواة الخاصتين بكل مواطن؟ كيف يمكن المواءمة بين الاستقلال الذاتي للفرد والفروض والالتزامات الجماعية؟ ألا يوجد تناقض بين هذا الفرد المتمتع بالسيادة والتنظيم الجمعي، بعبارة أخرى بين حرية المواطن ومتطلبات المجتمع؟

منشأ هذه المناقشات الحادة التي تناولت فيما بين عامي ١٧٨٩ و١٧٩٣ هذه المشاكل هو الضغوط اللصيقة بالمجتمع الحديث.

كان البعض يبحثون في بداية الأمر من خلال المدرج الثوري عن تحرر الفرد ويرون أنه ينبغي قبلاً تعريف حدود السلطة بشكل بالغ الدقة. أما الآخرون فكانوا يرون بداية إلى تجديد وإعادة أولية الجمعي في مواجهة مخاطر تفتت وتقسيم المجتمع الفردي. ركزت المجموعة الأولى على ازدهار واستقلالية الفرد أما المجموعة الثانية فقد أبرزت أهمية تعضيد وتدعيم الأعراف الاجتماعية وتماسك المجتمع. يتراءى لنا هذان الموقفان من خلال ثلاث مناقشات دارت في المجالس الثورية:

تمحورت الأولى حول حقوق الإنسان والمواطن أو بعبارة أخرى حول الحقوق الطبيعية والحقوق السياسية وتناولت الثانية الحقوق والواجبات، أما الثالثة فدارت حول تنظيم المؤسسات السياسية والتمثيل.

كرس إعلان شهر أغسطس/ آب ١٧٨٩ وفقا لما يشئ به اسمه، حقوق الإنسان والمواطن. غير أن التوافق الذى يقيمه بين مؤيدى تفوق المجموعة الأولى ومؤيدى تفوق المجموعة الثانية لا يحل المشكلة. "قالإنسان" و"المواطن" من حيث التعريف لا لبس ولا تداخل بينهما. فهل ترتبنا على ذلك هناك حقوق للإنسان سابقة على الحياة الاجتماعية؟ الواقع أن هذا هو موقف أنصار الحق الطبيعي وموقف "لوك" *Locke*. فبالنسبة لهم يسبق "الطبيعي" "المدني" فحقوق المواطن تستتبط من حقوق الإنسان باعتباره بشرا. حقوق المواطن هي حقوق الإنسان التى تم النص عليها وتحديدها وإقرارها وضمائها وأصبحت فعالة.

وعلى النقيض من ذلك نجد أنه بالنسبة للآخرين الحقوق الطبيعية هي النتيجة المترتبة على الحقوق المدنية فهي ناشئة عن المشاركة فى المجتمع.

يرى روسو *Rousseau* أن حقوق المواطن هي التى تؤسس لحقوق الإنسان، فالإنسان لا وجود له خارج المجتمع الذى يمنحه حقوقه، أما أنصار القانون الطبيعي فمع طرحهم للأسبقية الأنطولوجية للإنسان على المواطن فهم يؤكدون على حرية الفرد فى حين يعطى أنصار حقوق المواطن الأولوية للتنظيم الاجتماعي.

فى الحالة الأولى تتقدم المبادئ على التنظيم الإيجابى للسلطات، أما فى الحالة الثانية فالتركيز ينصب على الحاجة الملحة لا لحرية غير محدودة ولكن لحرية يشكل القانون لها إطارا. هذا الجدل مطروح حتى يومنا هذا. هل كان ينبغى الإذعان للقوانين التى صاغتها الحكومة النازية والتى كانت تتناقض وحقوق الإنسان؟ لنستعن بمثال أكثر حداثة: يتم تجريم الأجانب الذين لا يتمتعون بإقامة شرعية ويطلق عليهم فى فرنسا "غير حائزى أوراق الإقامة" بموجب القانون الإيجابى. غير أن المدافعين عن هذه الفئة يستندون إلى مفهوم حقوق الإنسان باعتباره إنسانا وهى حقوق بطبيعتها تفوق وتسمو فوق ما يضمنه لهم الحق الإيجابى.

هذا النقاش الأساسى مرتبط بنقاش آخر يتناول معنى الإعلان ذاته. هل ينصب على جميع الأفراد أو البشر فى المجتمع؟ هل يعرف حقوق الإنسان العامة الصالحة لكل زمان ومكان أو ببساطة حقوق الفرنسيين فى لحظة ما من تاريخهم (وهو ما يفسر المكان الذى تحتله الملكية)؟

بما أن فلاسفة الحق الطبيعى كانوا يضعون الجماعة كهدف أو حد، ضمان حقوق الأفراد وهى تعد الحقيقة الوحيدة التى يتكون منها المجتمع، فقد كانوا يرون أن العقل فى استطاعته تحديد المبادئ الصالحة لكل زمان ومكان، يساند الموقف المقابل أولئك الذين يفوق الجمعى لديهم الفرد.

فى خط مواز لهذا النقاش ثار آخر يتناول الحقوق والواجبات. هل تكفى الحقوق أم أنه يجب إقرار ضرورة الواجبات؟ إذا ما ركزنا على الفرد. فلا ضرورة لإيضاح الواجبات: فهى تستنبط من تبادل حقوق الأفراد. فكل ما

هو حقى هو أيضا حق للآخر بحيث لا يمكننى المطالبة لصالحى بما لا يمكننى منحه للآخرين.

قال الماركيز دو كلارمون لوداف *de Clermont Lodeve* فى الرابع من أغسطس/ آب ١٧٨٩ فى هذا الصدد أن "الواجبات تتولد بشكل طبيعى من حقوق المواطن. وتشير لفظة "مواطن" إلى العلاقات المتبادلة مع المواطنين الآخرين وهذه العلاقة يتولد عنها واجبات".^(١) فواجبات كل شخص مرتبطة بالضرورة بحقوق الآخرين، وهو ما يعرف بالموقف الفرداني.

إذا على العكس من ذلك ركزنا على ضرورة توثيق الروابط الاجتماعية. فى مجتمع مهدد بفردانية عالية، يلزم التأكيد على واجبات الأفراد تجاه الجماعة. وهذا ما سيفعله مدونو دستور ١٧٩٣ حين سيؤكدون على وجود واجب تكاتف بين أعضاء المجتمع السياسي. "الإعلانات العامة الداعمة دين مقدس" وعلى المجتمع الاضطلاع بتزويد المواطنين المساكين بما يقيم أودهم سواء بتوفير أعمال لهم أو بضمان ما يسد الرمق لغير مستطيعي العمل. (المادة ٢١)

إن التأكيد على الحقوق الاجتماعية لم يتم فقط ردا على النقد الاشتراكي عقب ثورات ١٨٤٨، فهذه الحقوق تنشأ عن مبادئ الحداثة السياسية ذاتها.

بدءا من اللحظة التى يتمتع فيها "الفرد - المواطن" بالسيادة يجب أن يزود بالوسائل المادية الضرورية لكى يبقى هذا الكائن المستقل المكتفى ذاتيا

(١) مقولة ذكرها مارسيل جوشييه *Marcel Gauchet* فى كتابه "قوة حقوق الإنسان"،

La Révolution des droits de l'homme دار النشر جاليمار - ١٩٨٩ - باريس.
Paris, Gallimard, "Bibliothèque des histoires", 1989 p80.

أساس الشرعية السياسية. يجد تنظيم التعليم والحماية والعمل والمعونات لمن يعانون الفاقة تبريرا له فى وجوب ضرورة استطاعة المواطن الاستقلال الذاتي. يركز الحق فى الحماية الاجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة على ضرورة ضمان الحرية الحقيقية والمساواة الحقيقية للمواطن. إلا أنه فى ذات الوقت يمكن للحماية الاجتماعية التعارض مع القيم الفردانية.

التمثيل:

ليس تنظيم المؤسسات السياسية بأقل إشكالية. فـ"المواطن" فرد صورى مجرد، غير أنه لا يمكنه ممارسة سيادته إلا من خلال مؤسسات وأشخاص. كيف يمكن إذن تنظيم عملية الانتقال من "الفرد - المواطن" إلى تنظيم المؤسسات السياسية؟

لم تدرك العصور القديمة وتعرف إلا الديمقراطية المباشرة، وباستثناء بعض التجارب الخاصة بالاتحادات الهلينية جهلت فكرة التمثيل، حتى إن أرسطو كان يرى أن توكيل الغير فى ممارسة السلطة الشخصية هو رفض للحرية وانصراف عنها.

كان المواطن يمارس حقوقه ووظائفه بشكل مباشر ويضطلع على التوالى بدورى الحاكم والمحكوم، وكان مفكرو القرن الثامن عشر أنفسهم يطرحون جانبا فكرة الجمهورية ويستبعدونها، مما جعل هناك شبه إجماع على استحالة طرحها فى الدول الحديثة مترامية الأطراف. لم تكن أحلام الفلاسفة السياسية جمهورية. احتفظ روسو *Rousseau* ببعض منها

للييمقراطية المباشرة غير أنه لم يضع مشروع دستور إلا لكورسيكا وبولونيا.

لم ينحز إعلان حقوق الإنسان الذى نتج عن توافق أعقب نقاشات سياسية محتدمة، إلى جانب بعينه، وقبل بالتوازي الديمقراطية المباشرة والنسق التمثيلى واعتبرهما متعادلى القيمة: "القانون هو التعبير عن الإرادة العامة. لكل المواطنين الحق أن يساهموا بشخصهم أو بمن يمثلونهم^(١) فى صياغته".

ويجب أن يكون القانون واحدا للجميع سواء أكان للحماية أم للعقاب. كل المواطنين متساوون أمامه ومستحقون على قدم المساواة كل الرتب والمكانات والوظائف العامة وفقا لقدراتهم دون أى تمييز آخر غير فضائلهم وميزاتهم ومواهبهم، (المادة ٦) "لكل المواطنين الحق فى التحقيق بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم^(٢) من ضرورة المساهمة والمشاركة العامة والموافقة عليها بحرية تامة مع مراقبة ما تستعمل فيه وتحديد حصتها ووعائها وطريقة استعادتها ومدتها" (المادة ١٤).

ابتدعت الحداثة السياسية بشكل محسوس الأشكال السياسية المرتكزة على فكرة التفويض أو بمصطلحات أكثر معاصرة على التمثيل. على هذا النحو فقط كان بوسع الجمهورية أن تصبح بالفعل نظاما سياسيا لبلد كبير. ابتدع الديمقراطيون المحدثون المؤسسات السياسية الضامنة لهذا التمثيل، كالانتخابات والبرلمان.

(١) طبعها الكاتب بحروف مغايرة لتمييزها.

(٢) طبعها الكاتب بحروف مغايرة لتمييزها.

ومسئولية الحاكمين أمام المواطنين أو أمام ممثليهم ومشاركة الجماعات الاجتماعية وبصفة خاصة الأحزاب السياسية لتنظيم المنافسة على السلطة. كل هذه المؤسسات السياسية تعنى بتنظيم التمثيل. غير أن التعارض بين المشاركة المباشرة والتمثيل رغم ذلك غير مستبعد. حيث يقوى الطموح إلى الديمقراطية المباشرة يكون الاتجاه إلى نظام مجلسي منشؤه المباشر من هيئة الناخبين وإلى قبول الاستفتاء كشكل طبيعي للممارسة السياسية. كما يكون الاتجاه إلى تعدد وإكثار أشكال المشاركة على جميع المستويات. أما حيث يسرعب المواطنون قيمة التمثيل فيفضل تطبيق النظام البرلماني.

رأى الإنجليز الذين ابتدعوا النظام البرلماني لفترة طويلة في الاستفتاء شكلا من أشكال الاستبداد الخطير الذي يخشى منه على الديمقراطية.

لذا فعلى مدار تاريخهم كله لم ينظموا إلا استفتاءين وكان ذلك مؤخرا في عامي ١٩٧٥ و ١٩٧٩.

ابتدعت الديمقراطية التمثيلية بشكل فعلى فى الولايات المتحدة الأمريكية فيما بين عامي ١٧٧٦ و ١٧٨٧. ففي عام ١٧٧٦ أوجدت الولايات التى كانت قد حصلت حول هذا التاريخ على استقلالها، على أشكال من الديمقراطية شبه المباشرة.

كان على النواب بمجرد انتخابهم عدم الانفصال عن الشعب الذى يستمدون منه شرعيتهم. كانت نيابتهم ملزمة وتجبرهم على البقاء على مقربة من ناخبهم وتحت رقابتهم بشكل دائم وبالتالي كان عليهم تفعيلها بشكل سريع. والواقع أن هذه التصرفات كان يبررها اعتبار المدينة اليونانية والتورا

مرجعين يتم الاستناد إليهما. وسرعان ما ظهرت التأثيرات الفاسدة. أصبح الحكام ممثلين للمصالح الخاصة وتنامت سلطة الأغليات على حساب الأقليات، كما لم يتح للمنتخبين الوقت الكافي لتعلم كيفية الحكم ولم تتمتع السلطة بسطوة أو استمرارية، واختفى الصالح العام في تفتت المصالح الخاصة.

فرضت الضرورة إيجاد الديمقراطية التمثيلية وهو ما تم في دستور ١٧٨٦ الذى أخذ فى الحسبان مصالح الأفراد والجماعات ونظم تعدديتهم مع ضمان تماسك المجتمع.

يرى ماديزون *Madison* أن الفارق بين الممثلين ومن يمثلونهم من شأنه "تقوية وتوسيع الروح العامة وذلك بتمريرها بواسطة هيئة مختارة من المواطنين تمكنهم حكمتهم من تمييز المصلحة الحقيقية للبلاد ويمنعهم حبهم للعدالة ووطنيتهم من التضحية بهذه المصلحة لاعتبارات زائلة ومتحيزة".^(١)

من خلال نقاش شعبى واسع المدى انتقل الأمريكيون خلال عشر سنوات من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية، من تقليد العصور القديمة إلى ابتداع الحداثة السياسية.

أما فى فرنسا فقد كان التعلم أكثر طولا وصعوبة، وبعد التاريخ السياسى لفرنسا خلال القرن التاسع عشر بما كان عليه من عنف وفوضوية مثلا على صعوبة الانتقال من سيادة الفرد، منبع الشرعية السياسية إلى تنظيم المؤسسات السياسية التمثيلية. انتقلت الحكومة خلال العقد الثورى من أنظمة

(١) ذكر جان بودوان *Jean Baudouin* ذلك فى كتابه "المدخل إلى علم الاجتماع السياسى".

"Introduction a la Sociologie politique"
Paris, Seuil, "Points", 1998, p 143

المجلس النيابى الناشئ بشكل مباشر من هيئة المواطنين - التى استوحت من فكرة الديمقراطية المباشرة - إلى نظام ادعى فيه الإمبراطور تجسيد "الثورة" فى شخصه.

لم يستطع الثوار الفرنسيون القريبون من فكر "روسو" "*Rousseau*" استيعاب التمييز بين الحكومة والمجتمع الذى يؤسس للنظام التمثيلى على الطراز الإنجليزى.

استبقت فكرة الإرادة العامة، التى قام "روسو" "*Rousseau*" بالتظير لها، والتى وصلت إلى الخلط بين المواطنين والمؤسسات، الطموحات إلى السيادة المباشرة لإرادة الشعب.

لفترة طالت لأكثر من قرن استمال فرنسا الخلط بين سلطة الشعب والقدرة الفائقة للمجلس النيابى المنتخب انتخابا مباشرا من قبل الشعب، ثم قبلت - بشكل معاكس لإغراء وإغواء الديمقراطية المباشرة - أن يتم تجسيد الثورة فى رجل مرسل من العناية الإلهية. وقد اتضح أن "عدم شخصية السلطة" - أى الطاعة فقط للقوانين ورفض الانصياع والانقياد لشخص - أقل فعالية لتنظيم الحياة المشتركة من تأثير "البونابرتية".

بقيت الأنظمة الليبرالية والمعتدلة التى اجتهدت فترة الـ *Restauration* (الاستعراش أو عودة الملكية إلى العرش) فى إقامتها، هشة وأزاحتها الحركات الثورية بسهولة.

من هنا فإن الجمهورية الثالثة لم تستقر إلا بصعوبة بالغة.

الحقيقة أن تاريخ فرنسا فى القرن التاسع عشر يجسد بشكل واضح حالات اللبس والتخبط فى جميع المجتمعات المؤسسة على المواطنة. والمفترض فى هذه المجتمعات أن ينضم المواطنون لشرعية النظام التمثيلى

وهو ما يميل لمناقضة ثوابت المجتمعات القائمة على الحكم الذاتى للفرد، المصدر الشرعى الوحيد للسلطة. لم يختف الإغراء فى تجسيد السلطة فى هيئة إنسان، فالحقيقة أن السلطة لا يمكنها البقاء "غير مشخصة"؛ أى غير متعلقة بفرد بعينه.

الواقع أنه من الصعب الحفاظ على التوازن بين التعبير عن إرادة المواطنين وضرورة تنظيم المؤسسات السياسية لإدارة المجتمعات المعقدة. فسيادة (الفرد - المواطن) وتخلخل الأشخاص الذى يطبع مجتمع المواطنين لا يتفان تلقائيا مع شخصنة السلطة ومتطلبات الحياة الجماعية.

لهذا كله لم تثبت بشكل نهائى فكرة التفوق بالمجتمع السياسى ويشهد بذلك النقاش الحديث الدائر حول تساوى الرجال والنساء فى الحياة العامة فى فرنسا. يستدعى مؤيدو المساواة ضمنا تصورا للديمقراطية يجب فيه على المؤسسات السياسية تمثيل الشعب بجميع طوائفه، ويستتبع ذلك وجوب أن يؤخذ فى الحسبان أنه هو أيضا مكون من مواطنين ومواطنات. كانت مرجعية هؤلاء المؤيدين هى فكرة "التمثيل المرأة" التى يستلزم الأمر طبقا لها أن تكون المؤسسات السياسية "مرآة للمجتمع".

أما بالنسبة لمن يناهضون المشروع فإن مبدأ المواطنة نفسه ينطوى على فكرة أن المجتمع السياسى يتفوق ويعلو فوق المصالح الخاصة من كل نوع بما فيها ما يتعلق بالجنس، فالمسئول السياسى لا يمثل فئة اجتماعية معينة ذات أصول تاريخية أو انتماءات اجتماعية ودينية أو فئة عمرية أو جنس بعينه، وإنما يمثل الجمع المجرد للهيئة السياسية. ويعد منح جزء من التمثيل لطائفة من الشعب أيا ما كانت، تشكيكا فى هذا المبدأ المؤسس لنظام المواطنة وفكرة التمثيل ذاتها التى تنظم الحياة العامة.

إن الحجة التى يسوقها مؤيدو المساواة والقائلة بأن الجنس ليس بالفئة القابلة للمقارنة بالفئات الأخرى وبأن أيا من الجنسين لا يشكل مجموعة أوجاعه خاصة وإنما "سمت أنثروبولوجى كونى" يجب وفق ما يراه مناهضو المشروع، ألا ينال من المبدأ المؤسس للنظام السياسى وهو التفوق والتميز بالسياسة. وجدير بالذكر أن جميع المصالح الخاصة التى تعلوها المواطنة المشتركة مختلفة بطبيعتها عن بعضها بعضًا. فكل اعتراف بمصلحة خاصة أيا ما كانت طبيعتها الأنثروبولوجية وعموميتها يأخذ ذات المعنى السياسى وهو إضفاء شرعية على مبادئ التمثيل-المرأة.^(١)

(١) هذا لا يمنع بالطبع من اتخاذ تدابير خاصة فى تنظيم الحياة العامة حتى يتم الكف عن تهيش النساء فيها.

المواطن على الطريقتين الإنجليزية والفرنسية

تقليدان فكريان كبيران أعدا لفكرة التفوق والتميز بالسياسة والتمثيل وأضيفا عليها الشرعية. هذان التقليدان هما من ناحية فصل وتوازن السلطات وهو تقليد ابتدعه ونظر له الإنجليز ومونتسكيو ومن ناحية أخرى انصهار الفرد والمجتمع من خلال تصور روسو للإرادة العامة.

غذى هذان التياران الفكرى نشأة نمطين من المواطنين يمكن وصف أولهما بالمواطن "على الطريقة الإنجليزية" وثانيهما بالمواطن "على الطريقة الفرنسية". نضع بهذه الطريقة ومنذ سنوات بعيدة تعددية التقليد الليبرالى الإنجليزى الذى يفسح المجال للأنظمة والهيئات والطبقات والجماعات الخاصة فى مواجهة التقليد الأحادى والكامل للمواطنة الذى فرض بعنف فى فرنسا بواسطة الثورة.

التعددية الليبرالية والديمقراطية الأحادية:

يرتكز التقليد البريطانى على فكرة أنه لضمان الحرية الحقيقية للبشر فى مواجهة السلطة المعرضة دوما للوقوع فى التعسف، يجب احترام تنوع الانتماءات والارتباطات الخاصة. تكونت هذه الفكرة بشكل متدرج ويرجع

بيرك *Burke* نشأتها إلى الميثاق الأعظم *La Grande Charte* الذى وضع عام ١٢١٥ والذى تربط المادة ١٢ فيه كل جباية للضرائب بموافقة المجلس وتخضع فيه المادة ٦١ الملك دوما لمراقبة وفد من البارونات لديهم صلاحية تفجير ثورة للإجبار على احترام التعهدات التى تم الوعد بها.

"استوحيت كل الإصلاحات التى قمنا بها حتى يومنا هذا من ذات المبدأ القائل بمرجعية الماضي" (بيرك *Burke*). ويمكن القول إن هناك على كل حال مرحلة قد تم اجتيازها بفضل "الهيايس كوربوس"، أى أمر الضبط والإحضار للمثول أمام القاضى وهى التشريعات الصادرة لحماية الفرد من التعذيب "١٦٧٩" والثورة المجيدة *Glorieuse Revolution* ١٦٨٨.

بإحلال ملك منتقم لأسرة "الهانوفر" محل ملك منتقم لأسرة "ستيوارت" وقد أكدت الثورة بفرض شروط على الملك الجديد، أكدت الثورة نهاية الاستبداد الملكى ورسخت رجحان البرلمان. غير أنها فى ذات الوقت أقرت بضرورة أن يبقى الملك على قمة البناء السياسى والاجتماعى. من الممكن أن يوحى الله للملك، غير أن هذا الأخير اعتبارا من تلك الآونة "كان ملكا فى برلمانته". وبذلك لم تشكل ثورة ١٦٨٨ فصما عنيفا وإنما ساهمت فى الاستمرارية.

باعتباره "ملكا فى برلمانته" كانت سيادة الملك مؤطرة ومحدودة بحقوق البرلمان. واستقر بذلك نسق سلطات مضادة حظى باستحسان كل القارة الأوروبية. تلت ذلك مجموعة من الإصلاحات المتتالية سمحت بإقامة مؤسسات والممارسات البرلمانية ثم الديمقراطية السياسية دون تمزيق للنسيج الاجتماعى.

على مدار القرن التاسع عشر استقرت مسؤولية الحكومة، بدءاً من منتصف القرن تبعت الوزارة المسئولة والمتضامنة التى يرأسها رئيس الوزراء للثقة التى منحها إياه تصويت أغلبية مجلس العموم الذى كان الوزراء أنفسهم أعضاء به.

باستمراره على هذا النحو تمت ديمقراطية النظام البرلمانى تدريجياً. مدت القوانين الانتخابية الكبرى الصادرة عامى ١٨٣٢ و ١٨٦٧ حق التصويت لفئات جديدة من الشعب وأشركت على مراحل متعاقبة طبقات الشعب المختلفة فى الحياة العامة. وقد أقرت هذه الديمقراطية بواسطة قانون الإصلاح الصادر عام ١٩١١ الذى حدد سلطة مجلس اللوردات كما منحت النساء حق التصويت عام ١٩٢٨ وبذا انتقلت السلطة من الهيئات التى توارثتها (الملك ومجلس اللوردات) إلى مجلس العموم الذى يمثل مجموع المواطنين.

أصبح البرلمان البريطانى الذى كان فى السابق أداة للأرستقراطية تراقب بها السلطة الملكية وتحدها، وكان المكان الذى تأسست فيه الحريات وتم التعبير عنها، وبدون ثورة مكان عمل السياسة وممارسة الديمقراطية. ويظهر هنا مشروع تونى بلير *Tony Blair* لمحو آخر آثار لسلطة مجلس اللوردات كآخر مرحلة فى هذا التاريخ الطويل.

استحسن المؤرخون الإنجليز والمبهورون من الأجانب بالتقليد البريطانى فكرة "الضوابط والتوازنات" والمكايح والتوازن. واحتفى الكثيرون بالتوازن بين سلطة الملك وسلطة البرلمان، بين الملك والشعب، وهو ما أسماه "هيوم" *Hume* "الميزان العادل بين جزأى الدستور الملكى والجمهورى [...]"

حكومته ملكية وأرستقراطية وديمقراطية فى آن واحد: نصف الأمة من النبلاء ونصفها الآخر من التجار.

كانت كل المذاهب مرحبا بها وقد مكن القدر الكبير من الحرية كل شخص من إطلاق العنان لمزاجه وميوله. بقت نظرية "مونتسكيو" *Montesquieu* حول ما أسماه "توزيع السلطات" فى إنجلترا ذاتها التفسير الكلاسيكى للسياسة الإنجليزية.

اتفق هذا التقليد السياسى مع التصور الذى يظهر فى سيادة "القانون العام"، وهو "قانون قضائي" تم تحديد قواعده وتطويرها بحركة محاكم العدالة العليا. كانت المحاكم تصدر الحكم استنادا للقانون القديم غير أنها كان فى حوزتها وسائل تكيف وتوائم القديم مع الحالات المستجدة التى تعرض عليها. من هنا يمكننا القول إن "القانون العام" قد تطور تاريخيا بالحلول المتتابعة للحالات الخاصة. استنادا لكل ذلك نرى أنه قانون غير مكتمل به تزود القاعدة القانونية فيه المشكلة المحسوسة التى ينبغى حلها بالحل المناسب.

توجس رجال القانون الإنجليز خيفة لفترة طويلة من قواعد القانون القارى المستمد من القانون الرومانى الذى يرونه عاما ومجردا أكثر مما يجب.

احتفظت الديمقراطية الإنجليزية بفكرة ضمان الحريات بابتداع السلطات المضادة الناشئة عن التمثيل السياسى للقوى الاجتماعية الأساسية. ينظر للتعددية فى هذه السلطات المضادة كتعبير "طبيعى" عن الحريات العامة. فالإنسان يكون مواطنا بالانتماء إلى جماعة بعينها. وقد تم الاحتفاظ

حتى عام ١٩٤٨ بأشكال تصويت متعددة تضمنت تمثيل المجموعات فى "وستمنستر"، كانت جامعتا "أوكتفورد" و"كمبريدج" حتى هذا التاريخ تملكان ممثلين لهما فى البرلمان.

ترتكز التقاليد البريطانية على فكرة أنه لضمان حرية البشر الحقيقية ضد السلطة المحتمل دوما تحولها للتعسف، ينبغى احترام تنوع الانتماءات والارتباطات الخاصة. فطبقا لمقولة "بيرك" *Burke* تبدأ ميولنا السياسية فى نطاق الأسرة حتى إنه يمكن القول إن الإنسان الذى لا يعبر الروابط العائلية أهمية لن يصبح أبدا مواطنا متفانيا فى حب بلاده. من نطاق الأسرة ننتقل إلى علاقات الجيرة وإلى علاقاتنا مع الأشخاص الذين نحتك بهم وإلى الفترات الزمنية التى نميل إليها فى محيط إقليمنا مسقط رأسنا^(١).

على الأمة احترام حقوق المجموعات الخاصة التى تكونها واحترام السلطات المحلية. "هذه التقسيمات القديمة لبلدنا التى تعد محصلة قرون مضت لإنتاج فعل سلطوى مفاجئ هى صور صغيرة لوطننا الكبير الذى يدفى قلوبنا بدون أن تتال هذه الميول التابعة أبدا من الحب الذى نحمله لبلدنا ككل"^(٢)

ذلك أن الفائدة الكلية هى محصلة الفوائد الخاصة: "فكل طبقة تعرف أشياء تجهلها الطبقات الأخرى ولكل منها مصالح إلى حد ما خاصة" (جون

(١) إدmond بيرك *Edmund Burke* "تأملات حول الثورة الفرنسية". "Réflexions sur la

Revolution française (١٧٩٠) باريس الناشر هاشيت *Hachette* مجموعة بلوريل

Pluriel ١٩٨٩ ص ٢٥٢.

(٢) ذات المرجع.

ستيوارت هيل). بالمنطق النفعي للديمقراطية البريطانية فإن مختلف المجموعات الاجتماعية ممثلة في المجال السياسي تحديدا بالنظر إلى اختلافها. وهي بدفاعها عن مصالحها الخاصة تسهم في الفائدة العامة وفي حسن سير المجتمع ككل.

والأمر جد مختلف في فرنسا، فقد ظهر المواطن على المسرح السياسي بفضل ثورة سرعان ما اتخذت طابعا عنيفا. استلهم الثوار الفرنسيون في بدء الأمر دعواهم بضرورة سيادة "المواطن" من فكر "روسو" *"Rousseau"*. بالنسبة لهذا الأخير، تعد التبعية بين البشر مصدرا لعدم المساواة وتحول أي هيئات وسيطة بين الفرد - المواطن والدولة دون استمتاع الفرد بحريته ومن ثم ينبغي هدمها. كان على المواطن الذي يعد تعبيراً مباشراً عن "الإرادة العامة" أن يكون مستقلاً، متحرراً من أي روابط وسيطة وفي علاقة وثيقة ومباشرة مع الدولة على عكس ما كان عليه الحال في إنجلترا.

إذا كان الثوار اعتباراً من ١٧٨٩ قد طرحوا مشكلة التمثيل فقد أبقوا على التصور الخاص بروسو *Rousseau* عن الديمقراطية الأحادية المناهضة للتعددية. بالنسبة لهم تتماهى مصلحة وإرادة كل مواطن مع الإرادة والمصلحة الجماعيتين. والملاحظ أن المصلحة العامة ليست نتاج جمع وتكوين المصالح الخاصة. بوضعه المصلحة العامة في مواجهة مصالح جميع الأفراد الحقيقيين المحسوسين، اعتقد روبسبير *Robespierre* أنه يكمل فكرة روسو *Rousseau*. والمواطنة مثلها في ذلك مثل الأمة هي كيان غير قابل للتقسيم يجب تنظيمها وضمائها بواسطة دولة مركزية تعبر عن الإرادة العامة التي توجد المجتمع.

ويمكن عقد صلة بين هذا التقليد المزدوج والملابسات التاريخية المحيطة بظهور المواطن إلى الوجود:

من ناحية كان هذا التقليد متدرجا، ليبراليا وأرستقراطيا فى إحدى ضفتى نهر المانش قبل أن تتم ديمقراطيته. أما على الضفة الأخرى فقد كان التقليد ثوريا وديمقراطيا قبل أن يكون ليبراليا. غير أنه كان مرتبطا أيضا بتاريخ فكرى يخلق مواجهة بين "لوك" "Locke" و"مونتسكيو" "Montesquieu" الذى كان يضمّر إعجابا كبيرا للدستور الإنجليزي، هذا من جانب ومن جانب آخر "روسو".

الحوار المتخيل بين "مونتسكيو" "Montesquieu" و"روسو" "Rousseau"

كانت الثورة العظمى التى قامت عام ١٦٨٨ تترجم تأكيد سيادة الشعب التى نادى بها "لوك" "Locke" إذا ما عزف البشر عن حالة الطبيعة و"تشاركوا" لتكوين مجتمع سياسى فذلك حتى تتم حماية حريتهم وملكيّتهم بشكل أفضل. غير أن السلطة التى يمنحونها باتجاههم هذا للمجتمع ونعنى هنا السلطة التشريعية، يجب ألا تمتد إلى أبعد من القدر الضرورى لضمان حرية وملكية "الشركاء"، "من هنا فإنه يجب أبدا عدم افتراض أن سلطة المجتمع أى السلطة التشريعية التى قاموا بتأسيسها ستمتد إلى أبعد من الصالح العام". على هذا النحو وضعت فى آن واحد سيادة الشعب والحدود التى على كل سلطة عدم تجاوزها تطويعا لصالح الشعب. "أيا ما كان من بيده السلطة التشريعية

أو السلطة الأعلى فإن عليه الحكم وفقا للقوانين المستقرة والدائمة التي شرعها وعرفها الشعب وليس وفقا لمراسيم مرتجلة.^(١)

في مؤلفه عن التسامح "*De la tolérance*" أسهم "لوك" "*Locke*" مساهمة فعالة في الحداثة السياسية بتظهير ضرورة حياد الدولة الديني. فقد أدرك الجميع بعد ويلات الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت أن مبدأ التسامح تجاه كل العقائد هو وحده الذي سيسمح بطبيعة الأشياء بأن يعيش معا أولئك الذين ينتمون لأديان مختلفة، وبذا تم إضفاء الشرعية على تعدد العقائد وعلى المعنى السياسي للتسامح. والواقع أن تأكيد "الحقوق - الحريات" من خلال الثورتين الأمريكية والفرنسية مستمد بشكل مباشر من هذه الوقفة مع النفس وهذا الإدراك.

كانت الدولة الليبرالية بذا تترك لكل فرد حق تحديد تصوره عن العالم وعن الخير، وقد سمح إحجام الدولة بإدارة تعدد القيم الطبيعي والمعروف. من هنا فإن مبدأ التسامح كان يضيف على الرابط الاجتماعي شيئا من التماسك.

يضمن دستور الإنجليز بالنسبة لمونتسكيو، المولع بالتقليد الإنجليزي، حرية البشر لا لكونهم باستطاعتهم عمل كل ما يرغبون في عمله ولكن لأن "لهم حق عمل كل ما تسمح القوانين لهم بعمله".

(١) جون لوك "*Deuxième traité du gouvernement civil*" المؤلف الثاني في الحكومة المدنية (١٦٩٠) chap. IX, 2 131 الفصل التاسع.

بالنسبة للشعوب كما بالنسبة للأفراد، تعنى الحرية احترام القوانين مما يستتبع احترام الأشخاص. ويمكن هنا القول بأنه لا الملكية ولا الجمهورية بذاتها تضمنان وجود الحرية، وأنه ليس بكليتيهما ما يستتبع الالتزام بالقوانين وضمان أن يحظى المواطنون بحماية القوانين وبكل الاستقلال الذى يتناسب وهذه القوانين.

و"توزيع السلطات" الذى يطلق عليه حديثا "فصل السلطات" يشكل على هذا النحو حاجزا للشرعية وحجر عثرة على المشرعين الحريصين الحذرين وضعه أمام التعسف واتجاه كل الناس إلى استغلال بل المبالغة فى الإفادة من السلطة التى يضعون أيديهم عليها، "هذه تجربة خالدة يميل كل إنسان يحوز سلطة إلى المغالاة فى استعمالها"، لتفادى تفاقم هذه التجاوزات يجب زيادة السلطات وإيجاد توازن بينها. وفى ذلك ضرورة سياسية بحثة ناشئة عن ملمح دائم فى الطبيعة البشرية. "حتى لا يتمكن أحد من استغلال السلطة يجب بترتيب الأشياء أن تحجم السلطة السلطة وتوقفها". فعلى السلطة التنفيذية أن يكون فى وسعها إيقاف السلطة التشريعية وما لم يكن ذلك ممكنا فإن هذه الأخيرة لن تعرف لسلطانها حدودا. ومن ناحية أخرى يجب أن تحوز السلطة التشريعية جميع الوسائل التى تمكنها من تبين الطريقة التى نفذت بها السلطة التنفيذية القوانين التى قامت هى بسنها. أما السلطة القضائية – وبالرغم من اختلاف حيز عملها – فعليها أن تكون مستقلة عن السلطتين الأخريين وبصفة خاصة السلطة التنفيذية ما دامت عليها أن تضمن للفرد أثمن ما لديه وهو أمانة فهى الضامنة لاحترام مبادئ الهايباس كوربيوس، أى الضبط والإحضار أمام القضاء *habeas corpus*.

طبقا لما جاء به مونتسكيو *Montesquieu* فإن الدستور الإنجليزي يقيم هذا النوع من التوازن غير أنه يتفق والروح العامة لأمة محددة مما يجعل من الصعب أن يصبح نموذجا عاما. هذا لا يمنع أننا يمكننا أن نستبقى منه بعض المبادئ الأساسية:

كالفصل بين السلطات والطابع المتوازن والمعتدل للتنظيم السياسي.

"إذا كان من اللازم في أى بلد حر أن يحكم الإنسان الذى يفترض أن روحه حرة طليقة نفسه بنفسه فإنه على الأفراد اختيار ممثلين قادرين على مناقشة جميع الشئون". استوحى مونتسكيو *Montesquieu* أفكاره من النموذج الإنجليزي ومن ثم دافع عن الجمهورية النيابية.

في مواجهة نظرية توازن السلطات والتعددية المنظمة، يطرح "روسو" *Rousseau* "تصور اتحاد المواطن والهيئة السياسية. يبدأ روسو *Rousseau* بتساؤل يمكن اختصاره في سؤالين: بأى شروط نكتسب الحكومة شرعيتها؟ وكيف يمكن إعادة الحرية لجموع الناس؟ يرى "روسو" *Rousseau* أنه من المحال أن تنشأ السلطة الشرعية من العنف أو من معطيات طبيعية، فمصدرها أساسا اتفاق أى ميثاق اجتماعي. "يضع كل واحد منا نفسه مع الآخرين ويخضع كل قدراته للإدارة العليا للإرادة العامة ومن ثم يصبح كل عضو منضم جزءا لا يتجزأ من الجمع".

ترتبطا على ذلك يصبح هذا الميثاق أو العقد الاجتماعى مصدرا لشرعية السلطات ولحرية المواطنين.

ونتناول هنا بالحديث حرية السلطات، فلا شرعية إلا للسلطة المستندة إلى رضا وإرادة الأفراد الذين يجمع بينهم هذا العقد. ويقصد هنا بالعقد ذلك القرار الذى يتخذه جميع الأفراد بإنشاء مجتمع ينعمون بمميزاته ويرتضون التزاماته. من هنا فإن السلطة تكون شرعية باعتبارها نتاج هذه الإرادة العامة وتعبيراً عن إرادة الشعب غير القابلة للحد أو التنازل أو الانقسام.

"ينبغى أن يكون الشعب الخاضع للقوانين هو صائغها ولا يملك غير المنشئين لهذا المجتمع تحديد شروط المشاركة فيه".

والمقصود هنا بحرية المواطنين هو أنه بموجب العقد الموقع بينهم تندرج الإرادة الفردية الخاصة بكل منهم تحت الإرادة العامة وتمتزج بها مما يجعل الفرد والهيئة السياسية كيانا واحدا. ومن ثم فقد حول العقد الاجتماعى الفرد الذى يعد كيانا كاملا منفردا إلى جزء من كيان كلى كبير يتلقى منه هذا الفرد بشكل ما حياته وكيونته. "من هنا يمكن القول إن العقد قد حقق التماثل والتماهى بين الفرد والهيئة السياسية. وانضمام كل واحد إلى الجمع لا ينفى تبعيته لذاته ذلك أنه وفقا للعقد الاجتماعى ينتمى إراديا للهيئة السياسية. فى الحالتين الاجتماعيه والسياسية يخضع الفرد بكامل إرادته للجمع. فالامتثال للقانون الذى ارتضاه لنفسه يحول الخضوع للقانون إلى تعبير عن الحرية. فالإنسان يكون حرا لا لكونه مستقلا وإنما لأن القانون يعبر عن إرادته الخاصة. من هنا ندرك أن حرية الفرد تختلط باحترام سيادة الشعب الذى يعد هو نفسه جزءا منه. وبالتالي تصبح الإرادة العامة "مبدأ ومحل التماهى لكل الإرادات الخاصة"^(١).

(١) بيير مانون *Pierre Manent* "التاريخ الفكرى لليبرالية. عشرة دروس *Dix leçons*. Calmann Levy، مجموعة *"Liberte de L'esprit"* ١٩٧٨ ص ١٦٣. باريس، دار النشر كلمان ليفي *Calmann Levy*

يظهر الحوار المتخيل بين مونتسكيو *Montesquieu* وروسو *Rousseau* تيارى تصور المواطن. "على الطريقة الإنجليزية" يكون المواطن قبل أى شيء ليبراليا، من متطلباته أمان الأشخاص وحريات التفكير والتعبير والنصرف. وقد تمت بعد ذلك ديمقراطية ليبراليته بامتداد الحقوق السياسية إلى مجمل المواطنين. أما "على الطريقة الفرنسية" فالمواطن وريث الاستبدادية والحكم الملكى المطلق اللذين كانا قد أقاما علاقة مباشرة بين الملك ورعاياه، هو قبل أى شيء.

إنسان ديمقراطى يتمتع بالحرية السياسية بمشاركته فى السيادة الجماعية، والمبادئ الديمقراطية لا تتضمن بالضرورة بالنسبة له احترام الحريات الأساسية والقيم الليبرالية.

مازال هذا التقليد المزدوج مستمرا فى إيجاد ممارسات مختلفة - منها على سبيل المثال سياسات دمج الجماعات المهاجرة - التى تنتهجها بريطانيا العظمى وفرنسا. فى الحالة الأولى هناك قبول لوجود أشكال من الجماعات معترف بها اجتماعيا وليس قانونيا، لها مصالح خاصة ويتفاوض ممثلوها مع السلطات العامة للحصول على حقوق معينة. أما فى الثانية فهناك محاولات مستمرة لدمج الجماعات ذات الأصول الأجنبية بالمواطنة الفردية مع رفض الاعتراف بوجود جماعات خاصة فى الحيز العام.

رغم هذا الاختلاف فى التقاليد والممارسات الاجتماعية يتطلب الأمر دوما إيجاد حلول للصراعات والصدمات بين المجموعات الاجتماعية وفقا لقواعد الحيز العام المشترك. هذا لا يمنع أن قصتى المواطنة هاتين تشيان بوجود ضغوط من النظام السياسى الحديث. فالقيمة المعطاة للفرد - المواطن تتعارض وضرورة التمثيل؛ فالديمقراطيون يطالبون بالحرية والمساواة وهذان المطمحان يمكن أن يكونا متعارضين.

ملحقات

الميثاق الأعظم

(١٢ يونيو / حزيران ١٢١٥)

يقدم "جون" "Jean" الذى أصبح بفضل من الرب ملكا لإنجلترا وسيد أيرلندا ودوق "تورماندي" و"الأكيتان" وكونت "أنجو"، التحية إلى الرؤساء الأساقفة والكهنة والقساوسة والكونتات والبارونات وقضاة الغابات والعمد والحكام والوزراء وإلى جميع القضاة والمخلصين.

اعلموا أنه بوحي من الرب ومن أجل راحة وأمان أرواحنا وأرواح أسلافنا وورثتنا، من أجل جلال الرب وتمجيد الكنيسة المقدسة وبغية إصلاح مملكتنا نزولا على نصيحة آبائنا الأجلاء "إتيان" رئيس أساقفة "كانتربري" وجناليق إنجلترا وكاردينال الكنيسة الرومانية المقدسة... (تبعه أسماء عشرة أعيان وستة عشر بارونا):

١- عاهدنا بداية الرب وأكدنا بهذا الميثاق لأنفسنا ولورثتنا إلى الأبد أن كنيسة إنجلترا ستكون حرة وستتمتع بجميع حقوقها وحرياتها بدون أدنى انقاص، من هنا فقد أردنا أن يُراعى ويتم الالتزام بما يتبع وينتج عن هذا الأمر. نقصد بهذا أننا بكامل إرادتنا قد أتحنا حرية الانتخابات التي

عرفت بالأكبر والأوسع مدى والأكثر ضرورة لكنيسة إنجلترا، وذلك قبل الخلاف الذى نشب بيننا وبين باروناتنا، وبالتالى أردنا تأكيد ذلك بميثاقنا هذا إلى "إينوسنت الثالث" " *Innocent III* " سنلتزم بهذا الميثاق ونرغب فى أن يلتزم بها وارثونا إلى الأبد. وقد منحنا كذلك لكل أحرار مملكتنا ولنا ولورثتنا إلى الأبد كل هذه الحريات المذكورة أدناه، يتمتعون بها ويحتفظون بها هم وورثتهم من بعدهم، منحة منا ومن ورثتنا.

٢- إذا وافت المنية أحد كونتاتنا أو باروناتنا أو المقطعين أرضا بسبب الخدمة العسكرية وكان وريثه عند وفاته بالغاً وعليه رسوم عقارية سيمكن هذا الأخير من ورثه وفقاً لما كان عليه الوضع فى السابق.

٣- غير أنه إذا كان وريث أحد ممن أوردنا ذكرهم عاليه قاصراً عند وفاة أبيه وتحت الوصاية سيتم تمكينه من الإرث عند بلوغه سن الرشد بدون المستحقات المالية الواجبة على النبلاء.

٤- لن يتقاضى من سيتولى حراسة أراضي وريث قاصر من عائد هذه الأرض إلا مبلغاً معقولاً ولن يحصل منها إلا على خدمات معقولة وذلك بدون أن يتسبب فى أى خسارة للبشر والمنقولات بها. [...]

٦- مع مراعاة التكافؤ يمكن تزويج الورثة على أن يتم إعلام المقربين من الأهل قبل عقد الزيجة.

٧- تستعيد الأرملة عقب وفاة زوجها قيمة الدوطة وميراثها بدون أن تضطر إلى دفع أى مبالغ عن هذه المستحقات كما أن لها الحصول على ما لها من إرث عما كانت تملكه بالمشاركة مع زوجها يوم وفاة الزوج. [...]

٩- يمتنع علينا وعلى مشرفينا الملكيين إيقاع الحجز على أرض أو دخل استحقاقا لدين طالما كان الأثاث والمنقولات المملوكة للمدين كافياً للوفاء بالمستحق [...] /

١٢- لن يتم إقرار أو بدل في مملكتنا بدون موافقة المجلس المشترك بالمملكة إلا إذا كان افتداء لشخصنا أو فروسية أكبر أبنائنا أو زواج كبرى بناتنا وذلك لمرة واحدة فقط، وفي هذه الحالات لن تكون المساعدة إلا في حدود المعقول كذلك الأمر بالنسبة لمساعدات مدينة لندن.

١٣- ستنتمتع مدينة لندن بكل حرياتنا القديمة وتقاليدها الحرة في البر والبحر، ونرغب من ناحية أخرى ونقبل أن تحصل كل المدن والموانئ والبلدات الأخرى كل حرياتنا وعاداتها وتقاليدها الحرة.

١٤- وصولاً إلى مشورة المملكة المشتركة بشأن إقرار مساعدة في غير الحالات الثلاث المذكورة عاليه أو بشأن التأسيس ليدل سوف نقوم بإبلاغ كبار الأساقفة والمطارنة والقساوسة والكونتات وكبار بارونات المملكة بواسطة خطابات فردية. من ناحية أخرى سنبلغ بشكل جماعي من خلال عمدنا وقضائنا ومشرفينا الملكيين وكل من خولناه من طرفنا سلطة ليوم بمهلة لا تقل عن أربعين يوماً وفي مكان محدد سلفاً. في كل خطابات التبليغ هذه، ستقوم بشرح الأسباب التي دفعتنا لإرسالها عقب خطوة التبليغ سيتم في اليوم المحدد اتخاذ القرار في الأمر استناداً إلى مشورة الحاضرين يومئذ، وحتى إذا لم يتمكن من اضطرروا رسمياً من الحضور.

١٥- لن تمنح لأحد أيا من كان الإذن في جمع مساعدات من رجاله الأحرار إلا لافتداء شخصه، أو لفروسية أكبر أبنائه أو تزويج أكبر بناته ولمرة واحدة فقط، شريطة أن تكون مساعدة معقولة.

١٦- لن يجبر أحد على تقديم خدمات أكثر مما هو مستحق عليه بسبب إقطاعه أى منطقة نفوذه كفارس أو أى إقطاعية حرة أخرى ممنوحة له.

١٧- لن تتبع محكمة الدعاوى العادية بلاطنا وإنما سيكون مقرها ومحل انعقاد جلساتها فى مكان محدد.

١٨- لن يتم التصدى للقضايا الخاصة باستعادة ذى الشأن لأرضه المغتصبة من ثالث بعد موت المورث إلا فى الكونتيات التى يتبعها أطراف الدعوى. وبالتالي فسوف نقوم نحن إذا كنا بالملكة، أو القاضى الإقطاعى الخاص بنا إذا كنا خارجها، بإرسال اثنين من القضاة أربع مرات فى العام إلى كل كونتية، ينضم إليهما أربعة من فرسان هذه الكونتية يتم اختيارهم بواسطة أهلها. يعقد هؤلاء جميعا فى اليوم والمكان الذى تحدده الكونتية جلسات الجنايات المشار إليها عالياه. [...]

٢٠- لن تفرض غرامة على رجل حر بسبب جنحة بسيطة إلا تناسباً مع أهميتها، كما أنه إذا فرضت عليه غرامة فى جرم كبير فستكون مقاسة على عظم الجرم بغض النظر عن مسلكه وهيئته وكذلك الأمر بالنسبة للبايع بغض النظر عن بضاعته وللفلاح بغض النظر عن أدواته والمستخدم فى نقل غلاته.

٢١- لن تفرض غرامة على الكونتات والبارونات إلا من جانب من يمثّلونهم منزلة ومكانة وقياساً على أهمية الجنحة المرتكبة. [...]

٢٣- لن تجبر مدينة ولن يجبر رجل على إقامة جسور على البحيرات
ما عدا أولئك الذين يعد ذلك، وفقا للتقاليد، من صميم أعمالهم.

٢٤- لن يعهد لأى عمدة أو شرطى أو محقق شرطى أو أى من مشرفينا
الملكيين بقضايا التاج.

٢٥- باستثناء أراضي الدومين الخاصة بنا، سيبقى العائد أو المدخول من
الكونتيات وجميع التقسيمات الجغرافية الأخرى على ما هو عليه بدون
أى زيادات.

٣٠- لن يأخذ عمدة أو مشرف ملكى أو أى شخص آخر جيادا ولا عربات
رجل حر للقيام بعمليات النقل إلا بموافقة هذا الرجل.

٣١- لن نستولى ولن يستولى مشرفونا الملكيون على أخشاب الآخرين
لاستخدامات قصورنا ولا لأى استخدامات أخرى بدون موافقة حائز هذه
الأخشاب [...].

٣٥- لن يكون هناك إلا معيار واحد فى المملكة للأنبذة والجرة والقمح وهو
"كوارتر لندن" وعرض واحد للأقمشة المصبوغة ومنسوجات منطقتى
"روسيه وهالبرجتس" وهو ما يقارب الذراعين بين طرفى الثوب،
ويسرى فى شأن الموازين ما يسوى فى شأن المقاييس.

٣٦- لن نعطى ولن نأخذ فى المستقبل شيئا على سبيل أمر التحقيق عن حياة
الأعضاء.

٣٩- لن يحتجز أى رجل حر أو يسجن أو تنتزع أملاكه أو حرياته أو يوصم
بكونه خارجا عن القانون أو يستبعد ويطرده من البلاد، أو يتعرض لأى

شكل من أشكال الضرر، ولن تصدر حكما فى حقه أو ندينه إلا بحكم شرعى يأتى به أقرانه وفقا لقانون البلاد.

٤٠- لن نبيع أو نرفض أو نؤجل حقا أو عدلا لأى شخص.

٤١- سيتمكن جميع التجار بكل حرية وأمان من الخروج من المملكة أو الدخول والبقاء فيها أو عبور أراضيها برا وبحرا للبيع والشراء بدون أى ضريبة غير قانونية وفق التقاليد السالفة إلا وقت الحرب وفى حال ثبوت انتماهم لبلد يحارب المملكة.

٤٢- سيسمح فى المستقبل للجميع بمغادرة المملكة والعودة إليها بحرية وأمان كاملين برا وبحرا إلا فى وقت الحرب ولمدة وجيزة وذلك لصالح المملكة العام [...]

٤٤- لن يمثل الأشخاص الذين لا يسكنون الغابة أمام قضاة الغابة بناء على إنذارات عامة وإنما إذا ما كانوا ضالعين فى القضية أو كانوا كفلاء لأشخاص أو أشياء خاصة بالغابة. [...]

٤٦- سيسمح لكل البارونات الذين شيدوا أديرة يمتلكون بشأنها موثيق من ملوك إنجلترا السابقين أو يحوزونها منذ فترة طويلة بحراسة هذه الأديرة حال خلوها. [...]

٦٠- جميع التقاليد المشار إليها عاليه والحريات التى نوهنا عنها لتحترم وتراعى فى مملكتنا بقدر ما لنا من سلطان على رعايانا. سيقوم جميع من فى مملكتنا "رجال الدين" والعلمانيون بالالتزام بها كل بقدر وحدود سلطاته.

مذكرة الجلب والإحضار

(هابياس كوربوس ١٦٧٩) (HABEAS CORPUS)

القسم ٢- إذا ما كان شخص حاملا لمذكرة جلب (هابياس كوربوس) موجهة إلى عمدة أو سجان أو ضابط في حق شخص في حراستهم وقدمها لهؤلاء الضباط المعنيين أو تركها لصف - ضباط في السجن فعلى هؤلاء خلال الأيام الثلاثة التالية لتقديمها (ما لم يكن السجن، بسبب الخيانة وذكر ذلك في سند الضمان) عند العرض بدفع المصروفات اللازمة لاستلام السجين التي حددها القاضي أو المحكمة المصدرة لمذكرة الجلب (هابياس كوربوس) (وهي مصروفات لا تتجاوز بأى حال اثني عشر دنيرا مقابل كل ألف من ذات العملة).

بعد تقديم نعهد مكتوب بدفع المصروفات اللازمة لإعادة السجين لمحبسه إذا ما دعت الحاجة لذلك وبعد ضمان عدم فرار السجين يتم إعادة إرسال هذا الأمر أو المذكرة لكبير القضاة أو لقضاء المحكمة التي صدرت عنها مذكرة الجلب ومثول السجين أمامها أو أمام أى شخص آخر يعرف بالضرورة سبب الجلب والإحضار. ويكون على الضابط وفقا لمضمون وفحوى المذكرة المشار إليها أن يعلن مبرر السجن.

ولا يؤخذ بمهلة الأيام الثلاثة إلا إذا كان السجن لا يبعد بأكثر من عشرين ميلا وليس بمائة من الأميال، حيث إنه في هذه الحال يمنح حارس

السجن أو الضباط مهلة تقدر بعشرة أيام تصل إلى عشرين يوما إذا جاوز بُعد السجن مائة من الأميال.

القسم ٣- تحمل جميع مذكرات الجلب والإحضار للمثول أمام القاضى والتى تعرف "بالهابياس كوربوس" "*HABEAS CORPUS*" الكلمات التالية:

"Per stat. tricesimo primo Caroli secundi regis"

وتمهر بتوقيعات مصدرها، إذا كان هناك شخص مسجون أو معتقل خلال أمد التأدية لجريمة غير الخيانة المذكورة فى سند الضمان فسيكون له أو لأى شخص آخر ينوب عنه (إلا إذا كان مقرا بذنبه أو محكوما عليه بالفعل) الخيار فى التوجه إلى قاضى القضاة أو إلى أى قاض آخر فى محكمة أو إلى بارونات محكمة وزير المالية، يكون حينئذ على قاضى القضاة والقضاة والبارونات بمجرد الاطلاع على صور مذكرات السجن أو الاعتقال أو سماع قسم، أن هذه الصور قد رفضت وعقب تسلمهم طلبا مكتوبا من المحتجزين أو من ينوب عنهم مدعوما بشهادة شاهدين حضرا عملية تسلمهم للمذكرات المشار إليها عاليه، أن يسلموا مذكرة جلب وإحضار مختومة بخاتم المحكمة التى يتبعها قاض منهم. توجه هذه المذكرة إلى الضابط القائم على حراسة المحتجز، ثم ترسل مباشرة إلى قاضى القضاة أو قاضى أو بارون المحاكم المذكورة.

بعد أن يطلع الضابط أو من يكلف من طرفه على المذكرة، يقوم باقتياد المحتجز للمثول أمام قاضى القضاة أو أى قاض آخر أو الشخص الذى تحدده المذكرة منهما. فى حالة عدم وجود من تحدده المذكرة يتم اقتياد المحتجز

أمام الشخص الموجود وتقديم المذكرة المشار إليها مع تبيان أسباب توقيفه واحتجازه أو إيداعه فى السجن. فى مدى لا يجاوز اليومين، يقوم قاضى القضاة أو أى قاض آخر بتسليم السجين بعد استلام- كنوع من الضمان- مبلغا يقررونه يتناسب ونوعية السجين أو يتوافق وطبيعة الجرم المرتكب للتأكد من مثوله أمام محكمة الملك أو أقرب محكمة جنايات أو أمام محكمة الكونتية التابع لها أو التى يقع السجن فى دائرتها أو وقعت الجريمة فى نطاقها أو أمام أى محكمة أخرى على علم بالجرم المقترف وذلك فى دورة الانعقاد التالية، يجب عند مثول السجين أمام القاضى أن تكون كافة الأوراق المشار إليها عاليه أمام المحكمة.

لا يتم أى إجراءات من التى أوردناها إذا كان قاضى القضاة أو القضاة أو البارونات على يقين من أن المحتجز على ذمة قضية مشروعة لا يحق له دفع كفالة بموجب أمر، مذكرة أو سند موقعا ومختوما بيد أو بخاتم أحد القضاة المذكورين أو البارونات أو أى قاضى صلح.

انقسم ٤- إذا أهمل شخص عن قصد لفصلين كاملين اعتبارا من فترة سجنه طلب المثل أمام القاضى فلن يمكنه الحصول على هذا الحق خلال العطلة الصيفية.

القسم ٥- إذا ما أهمل ضابط أو من يقوم مقامه فى الاستجابة لمذكرة الإحضار والمثل أمام القاضى وتسليم السجين طبقا لما ورد بها أو رفض بناء على طلب السجين أو أى شخص آخر من طرفه أن يسلم نسخة من سند التوقيف والسجن أو لم يسلمه خلال ست ساعات من استلامه لمذكرة الإحضار والمثل فسيكون عليه دفع مائة جنيه

للمتضرر عن الإهانة الأولى ومائتي جنيه عن الثانية مع اعتباره غير قادر على أداء مهام منصبه.

هذه الغرامات يستعيدها الشاكي ومنفذوها أو الحراس القضائيون من المشكو في حقه في هيئة دعوى استحقاق... إلخ في إحدى محاكم "وستمنستر" وتُعد الإدانة الأولى بملاحقة طرف أصابه الضرر دليلا كافيا للإهانة الأولى أما الإدانة الثانية فهي دليل على جميع الإهانات والإساءات التي حدثت منذ الحكم الأول ودليل للإهانة الثانية كذلك.

القسم ٦- الشخص المفرج عنه بموجب "الهابياس كوربوس" أو مذكرة الإحضار والمثول أمام القاضي لا يمكن حبسه من جديد لذات الجرم إلا إذا كان ذلك إنفاذا لأمر أو دعوى قانونية من قبل المحكمة التي عليه المثول أمامها مرة أخرى بموجب إقراره أو أمام أى محكمة أخرى في ذات الاختصاص.

من هنا فإنه إذا قام شخص بإعادة سجن فرد تم الإفراج عنه لذات الجرم المرتكب أو قام بذلك من خلال وسيط فسيحكم عليه بغرامة قدرها خمسمائة جنيه تدفع لمن وقع عليه الضرر.

القسم ٧- إذا ما طلب شخص مسجون بسبب الخيانة العظمى أو العصيان كما هو مذكور فى سند التوقيف فى قاعة المحكمة فى الأسبوع الأول أو من اليوم الأول من عمل لجان "Oyer et terminer" القضائية

أن تتم محاكمته فلا يمكن إرجاؤه إلى الفصول القضائية أو دورات الانعقاد اللاحقة. ومطلوب حينئذ من قضاة مجلس الملك وقضاة "الاستماع والإقرار" الإنجليز أو أى شخص آخر من المذكورين عاليه أن يُفرج عن السجين بكفالة بناء على طلب مقدم إلى المحكمة فى آخر يوم فى دورات الانعقاد أو فى جلسات لجنة الإفراج العام.

إلا إذا بدا للقضاة، بناء على قسم أن الشهود لصالح الملك لا يمكنهم المثول أمامهم خلال ذات الفصل. ويفرج عن السجين المشار إليه الذى طلب بنفسه أن يحاكم إذا لم تكن هناك ملاحقة قضائية أخرى ضده أو كان مطلوباً على ذمة قضية أخرى.

القسم ٨- أحكام هذه الوثيقة غير قابلة للتطبيق للإفراج عن شخص فى القضايا المدنية.

القسم ٩- إذا ما عهد بأحد رعايا المملكة إلى ضابط بسبب جرم ارتكبه فلا يمكن أن يعهد به إلى ضابط آخر إلا إذا كان ذلك بموجب أمر إحضار ومثول أمام المحكمة أو أى أمر قانونى آخر أو إذا تم تسليمه إلى "كونستابل" أو ضابط آخر من رتبة أدنى لاقتياده إلى سجن عام، أو لدى إرساله بناء على أمر قاضى جنایات أو قاضى صلح إلى إصلاحية أو سجن أشغال شاقة أو إذا كان ذلك لنقله من مكان إلى آخر

فى ذات الكونتية ليتم الحكم عليه. كذلك الحال عند اندلاع حريق
أو انتشار وباء أو حدوث حالة من الظروف القهرية.

يتحمل الموقعون على سند نقل مخالف لهذه الوثيقة وكذلك المصدقون على
التوقعات والضابط الموكل إليه التنفيذ للغرامات المشار إليها عليه
سواء كان ذلك للإهانة الأولى أو الثانية الواقعتين على الطرف
المضار.

القسم ١٠- يجوز أن يصدر للسجين أمر بالمثول والإحضار من وزير المالية
أو من مجلس الملك أو من محكمة الدعاوى العادية. إذا ما أبدى
الوزير اللورد أو أى قاضى أو بارون من وزارة المالية فى أثناء
العطلة القضائية لدى رؤيته نسخا من أمر التوقيف والسجن أو سماعه
قسما بأن هذه النسخ قد تم رفضها، رفضا "للهابياس كوربوس" الذى
تنص عليه هذه الوثيقة فسيعرض لدفع مخالفة تصل إلى خمسمائة
جنيها إلى الطرف المضار.

القسم ١١- لأمر المثول والإحضار، استنادا إلى هذه الوثيقة قوة نفاذ فى
أراضى أى كونت تابع للبلاط، وفى الموانئ الخمسة وفى جميع
الأماكن المميزة الأخرى بالإضافة إلى جزيرتى "جيرسى" و"جيرنيسى"

القسم ١٢- لن يسجن أى من رعايا هذه المملكة المقيمين فى "إنجلترا" وفى
"بلاد الغال" وفى "برويك" فى سجون "أسكتلندا" أو "أيرلندا" أو "جيرسى"
أو "جيرنيسى" أو سجون أى مكان آخر وراء البحار: كل عقوبة
بالحبس على هذه الشاكلة تُعد غير قانونية. من هنا فكل من توقع به

عقوبة بهذه الكيفية يمكنه رفع قضية "حبس خطأ" أمام أى من محاكم جلالته أو ملاحقة الأشخاص الذين قاموا بتوقيفه وإلقاء القبض عليه وحبسه، وكذا أى شخص تسبب فى ذلك أو كتب سند التوقيف أو وقعه أو صادق على توقيع فيه أو فى أى مكتوب له ذات الأثر.

ويمكن لهذه الملاحقة القضائية أن تمتد لمن نصح بهذه العقوبة أو أبدى موافقة عليها. فى كل هذه الملاحقات يمكن لمن وقع عليه الضرر المطالبة بثلاثة أمثال ما تكلفته الإجراءات القضائية أو أى تعريض شريطة ألا يقل عن خمسمائة جنيه. ويلاحظ هنا أنه لا يمنح أى نوع من آجال السداد لهذه الاستحقاقات التى تحكم بها المحكمة بدعوى وقوع ضرر. علما بأن كل شخص يكتب سند توقيف أو يوقعه أو يصادق على توقيع به للسجن أو الاعتقال على النحو المبين عالياه أو يسجن أحدا بالمخالفة مع هذه الوثيقة أو يساهم فى ذلك سيتم منعه من شغل الوظائف التى تحتاج إلى ثقة فى شاغليها وكذا ذات المردود المادي، كما ستوقع عليه العقوبات الخاصة بوضع "الحماية" ولن يمكنه أن يعفى من هذه العقوبات بموجب عفو ملكي.

القسم ١٣- لا يستفيد من مذكرة "الهابياس كوربوس" أو "الجلب والمثول أمام القضاة" كل من تعهد كتابة لتاجر أو مفاوض أو مالك لمعسكرات أو مستعمرات أو غيرها بأن يتم نقله إلى بلاد ما وراء البحار.

القسم ١٤- حال طلب الشخص المقر بذنب الخيانة نقله، ورؤية المحكمة مناسبة للذنب المقترف أن يترك فى السجن، يمكن نقل هذا الشخص إلى سجون ما وراء البحار.

القسم ١٥- إذا ما اقترف شخص مقيم في هذه المملكة أو من رعاياها جريمة عظمى في أسكتلندا، أو أيرلندا أو أى جزيرة أو مستعمرة أجنبية خاضعة للملك، يمكن نقله إلى محل وقوع الجريمة لتتم محاكمته هناك كما كان هنا يحدث فى السابق. [...]

القسم ١٧- لن تتم ملاحقة أى شخص لمخالفته هذه الوثيقة إلا بعد مرور عامين على المخالفة وذلك فى حالة خروج الطرف الواقع عليه الضرر من السجن. أما إذا كان هذا الطرف ما زال مسجوناً ففى العاميين التالين لوفاته أو لخروجه من السجن.

القسم ١٨- اعتباراً من تاريخ وجود محكمة للجنايات فى أى كونتية لن يستطيع أحد استناداً لهذه الوثيقة الانتقال من السجن العمومى بموجب "هابياس كوربوس" أى مذكرة جلب ومثول أمام القاضى إلا للوقوف أمام قاضى الجنايات فى المحكمة.

القسم ١٩- لا يمكن بعد أحكام الجنايات النهائية، بموجب هذه الوثيقة، أن يُستصدر للشخص أمر جلب ومثول أمام القاضى.

القسم ٢٠- إذا ما تم رفع قضية لوجود ما يخالف هذا القانون، يمكن للمحامين المدافعين عن الشخص الترافع لإثبات عدم اقتراف للذنب أو انعدام وجود أى مديونية.

القسم ٢١- إذا ما أودع أحد السجن تنفيذاً لحكم قاضى صلح أو أى قاض آخر باعتباره شريكاً فى خيانة أو محل شك فى جريمة خيانة صغرى

وكان ذلك مذكورا في أمر توقيفه والقبض عليه يمكن بموجب هذه الوثيقة إخراجه من السجن بكفالة.

ترجمة ب. دارست *P. Dareste*

منشورة في مؤلف ف.ر. دارست

F.R. Dareste وب. دارست *P. Dareste*

"الديساتير الحديثة"،

"*Les constitutions modernes*"

باريس، دار النشر سيري *Sirey* ١٩٢٨

شرعة الحقوق *Le Bill Of Rights* (1689)

خلال اجتماعهم في "وستمنستر" *Westminster* قدم اللوردات. كبار رجال الكنيسة والدولة ومجلس العموم الذين يمثلون بشكل كامل وقانوني وحر كل طبقات شعب هذه المملكة في الثلاثين من فبراير/ شباط من عام ١٦٨٨ N.S. وفي حضور أصحاب الجلالة المعروفين آنذاك باسمي غليوم "Guillaume" و"ماري" *Marie* أمير وأميرة إقليم أورانج "Orange" بيانا مكتوبا مفاده ما يلي [...]:

"أخذين في الاعتبار تنازل جاك الثاني المائل أمامنا عن الملك، الأمر الذي جعل كرسى العرش شاغرا، قام صاحب السمو أمير أورانج (الذى أراد الله القادر القهار أن يجعل منه أداة الفخار التى يخلص بها هذه المملكة من اتباع البابا ومن السلطة المستبدة) بعد أخذ مشورة اللوردات كبار رجال الكنيسة والدولة والعديد من الشخصيات البارزة في مجلس العموم بتوجيه خطابات إلى اللوردات وكبار رجال الكنيسة والدولة البروتستانت ورسائل أخرى إلى الكونتيات والمدن والجامعات والبلدات والموانئ الخمسة لكى يقوموا باختيار أفراد قادرين على تمثيلهم في البرلمان المزمع جعل انعقاده ومقره الدائم في "وستمنستر" في الثاني والعشرين من يناير/ كانون الثاني ١٦٨٩ بهدف التنبيه والتحذير بأنه اعتبارا من الآن فصاعدا لن يكون هناك مساس بالدين والقوانين والحريات، وأنه بموجب الخطابات المشار إليها تكون الانتخابات قد تمت.

فى ضوء هذه الظروف، صرح اللوردات كبار رجال الكنيسة والدولة ومجلس العموم المذكورون، الذين اجتمعوا اليوم بموجب خطاباتهم وانتخاباتهم، مكونين معا التمثيل النيابى الكامل والحر للأمة، ومقدرين لأفضل سبل الوصول للهدف المشار إليه عالياً، أنه (على شاكلة ما فعله دوما أسلافهم فى مثل هذه الحالات) ضمانا لحقوقهم وحررياتهم السالفة وصيانة لها:

١- إن سلطة وقف العمل بالقوانين أو تنفيذها بموجب الأوامر الملكية وبدون موافقة البرلمان، غير قانونية.

٢- إن سلطة الإعفاء من القوانين وتنفيذها استنادا للأوامر الملكية، على شاكلة ما أسرف فى ممارسته واستغلاله فى الآونة الأخيرة، غير قانونية.

٣- إن المهمة التى تم التكليف بها مؤخراً لإقامة محكمة تنظر القضايا الكنسية وجميع المهام والمحاكم ذات الطبيعة المماثلة، مفسدة وغير قانونية.

٤- إن كل استقطاع للأموال لصالح الملك بحجة وجود امتيازات (ملكية) بدون موافقة البرلمان، غير قانوني.

٥- إن من حق الرعايا تقديم عرائض للملك وبالتالي فكل ملاحقة أو أحكام بالسجن بسبب هذه العرائض تعد غير قانونية.

٦- إن تكوين جيش أو الإنفاق عليه فى المملكة وقت السلم وبدون موافقة البرلمان أمر مخالف للقوانين.

٧- إنه من حق الرعايا البروتستانت حيازة أسلحة للدفاع عن أنفسهم على النحو الذى يتفق مع أوضاعهم وفى حدود ما يسمح به القانون.

- ٨- إن انتخابات أعضاء البرلمان يجب أن تكون حرة.
- ٩- إن الحديث المرسل وجميع أنواع النقاش والوقائع فى البرلمان لا تخضع لأى ملاحقة أو تحقيق فى كل أنواع المحاكم أو فى أى مكان خارج البرلمان.
- ١٠- إنه يجب (فى مجال العدالة) عدم فرض كفالات مبالغ فيها أو غرامات باهظة أو عقوبات شديدة القسوة وغير مألوفة.
- ١١- أن يتم عمل قوائم المحلفين بشكل حيادى وأنه فى حالة وجود قضايا الخيانة العظمى يكون المحلفون المختارون ممن فى استطاعتهم استغلال الأرض بإيجار طويل الأمد.
- ١٢- إن جميع التنازلات والوعود المتعلقة بالغرامات والمصادرات الموقعة على أفراد قبل إدانتهم تعد غير قانونية ومن ثم لا يعتد بها.
- ١٣- إنه يجب على البرلمان الاجتماع بشكل متكرر لإصلاح كل هذه المطاعن وتنقيح القوانين وترسيخها والعمل على تطبيقها.
- وهم يطالبون بإصرار بكل الأشياء المذكورة عاليه باعتبارها حقوقهم وحياتهم غير القابلة للتفاوض والنقاش. وهم يرون بالإضافة إلى ذلك ضرورة ألا تستخدم الإعلانات والأحكام والمواثيق أو الإجراءات التى أصابت الشعب فى السابق بأضرار من خلال إحدى النقاط المشار إليها أعلاه كسابقة أو كنموذج يحتذى به.
- وقد قرر اللوردات الدينيين والكنسيون وأعضاء مجلس العموم المجتمعون فى "وستمنستر" والذين شجعهم إعلان سمو أمير أورانج على

صياغة هذه المطالبة بحقوقهم باعتباره السبيل الوحيد للاعتراف بها بشكل كامل ومضمون. [...] إن "غليوم" و"ماري" أمير وأميرة أورانج هما ملك ومملكة إنجلترا وفرنسا وأيرلندا والأقاليم التابعة لها (الدومينيون) وسيظلان كذلك. [...]

ترجمة ب. دارست في مؤلف

ف.ر. دارست وب. دارست

"الداستير الحديثة"، باريس دار النشر

"سيري" Sirey ١٩٢٨.

إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية (٤ يوليو / تموز ١٧٧٦)^(١)

عندما يكون من الضروري لشعب، فى خضم الأحداث الإنسانية، أن يفصم العلاقات السياسية التى ربطته بشعب آخر، وأن يفسح لنفسه بين قوى الأرض مكانا منفصلا ومساويا لذلك الذى خصته قوانين الطبيعة وقوانين رب الطبيعة به، يجبره الاحترام الواجب لرأى الإنسانية على إعلان الأسباب التى حضته على الانفصال.

إننا نرى الحقائق التالية بديهية: خلق البشر جميعهم متساوين وقد أنعم الخالق عليهم ببعض الحقوق التى يصعب عليهم التنازل عنها، منها الحق فى الحياة والحق فى الحرية بالإضافة إلى الحق فى البحث عن السعادة. وقد تشكلت الحكومات بين البشر لضمان هذه الحقوق ومن ثم تستقى سلطاتها من موافقة المحكومين. كلما حاد شكل من أشكال هذه الحكومات عن غايته، كان من حق الشعب تغييره أو إسقاطه مستبدلا به حكومة تتأسس على المبادئ وتأخذ الشكل الأكثر قدرة على تحقيق الأمان والسلامة والسعادة.

ويوجب الحذر ألا يتم تغيير الحكومات الراسخة منذ زمن طويل لأسباب واهية وعابرة فقد أثبتت التجارب على مر الأزمان أن البشر على

(١) قام بترجمة هذا الإعلان من الإنجليزية إلى الفرنسية توماس جيفرسون *Thomas Jefferson*.

استعداد لتحمل ما يطاق من الآلام أكثر منهم تقبلا لإقامة العدل على أنفسهم بهدم وإزالة الأشكال التى ألفوها من الوجود

غير أنهم لدى تعرضهم لسلسلة طويلة من التجاوزات وعمليات النهب تسعى لذات الغرض وتبرهن أن الهدف هو إخضاعهم لاستبداد مطلق يصبح من واجبهم الإطاحة بهذه الحكومة وأن يسعوا للتزود بوسائل تأمين جديدة لضمان أمنهم فى المستقبل. كان الصبر على هذا النحو فى هذه المستعمرات من هنا كانت هذه الضرورة التى نراها اليوم تدفع بهم لتغيير أنساق الحكومة القديمة.

وتاريخ ملك بريطانيا العظمى الحالى هو تاريخ لقائمة طويلة من أنواع الظلم والنهب المتكررة كانت لها كلها كهدف مباشر إقامة دولة الاستبداد المباشر فى هذه الدول لإثبات ذلك علينا إخضاع الأحداث للعالم المحايد:

رفض إجازة أكثر القوانين ملائمة وأهمية للصالح العام ومنع محافظيه من الموافقة على قوانين ذات أهمية فورية وملحة هذا إذا لم يعلق سريانها حتى الحصول على موافقته وعقب إيقاف العمل بهذه القوانين لم يعرها التفاتا.

وقد رفض الموافقة كذلك على قوانين أخرى تنظم المقاطعات الكبيرة ما لم يوافق ساكنوها على التنازل عن حقهم فى أن يمثلوا فى الهيئة التشريعية وهو حق يصعب تقديره من قبل شعب لا يخشى جانبه إلا المستبدين الطغاة.

كما دعا للانعقاد المجالس التشريعية فى أماكن مهجورة، غير مجهزة ونائية على مسافة من مخازن سجلاتها بهدف إرهاقها وإجبارها على تأييد

إجراءاته. لمرات عديدة قام الملك بحل مجالس النواب لمعارضتها بشراسة تطاوله على حقوق الشعب. بعد عمليات الحل هذه رفض لفترة طويلة إجراء انتخابات لمجالس نيابية أخرى وبذا عادت السلطة التشريعية غير القابلة للانسحاق إلى الشعب بأسره لكى يقوم بنفسه بممارستها. فيما بين الحالتين بقت الدولة معرضة لكل أخطار الغزو الخارجى وتشنجات الداخل.

بالإضافة إلى كل ذلك حاول وضع العراقيين للحيلولة دون تزايد السكان فى هذه الدول، وللوصول لمبتغاه حال دون تنفيذ القوانين الخاصة بتجنس الأجانب كما رفض سن قوانين جديدة لتشجيع الهجرة إلى هذه الأمصار كما تشدد فى شروط تملك الأراضي. وينسب إليه كذلك وقوفه فى وجه العدالة برفضه الموافقة على قوانين تأسيس السلطة القضائية.

وقد جعل القضاة يتحكمه فى مدة ولايتهم ونسبة ما يتقاضونه وطريقة دفعه تابعين لإرادته وحدها. ويذكر أنه أوجد عددا من فرص العمل وأرسل إلى هذه البلدة جموع من العاملين الجدد لتكدير شعبنا ومص دمائها. كما أنه أبقى بيننا فى زمن السلم جيوشا دائمة بدون موافقة الهيئات التشريعية وتظاهر بمنح السلطة العسكرية استقلالية عن السلطة المدنية بل جعلها أعلى منها. وقد تحالف مع آخرين لإخضاعنا لتشريع أجنبى وغريب عن دساتيرنا وغير معترف به من جانب قوانيننا وذلك بإجازته أحكام تشريع مزعوم ترمى إلى زرع فرق مسلحة كبيرة بيننا وحمايتها بإجراءات وهمية من العقوبة فى حالة ارتكابها لجرائم قتل بين سكان هذه الدول.

بالإضافة إلى كل ما سبق قام بتدمير علاقتنا التجارية مع جميع أنحاء العالم وفرض علينا ضرائب رغم إرادتنا، كما حرمننا فى حالات كثيرة من

الاستفادة من التقاضى باستخدام المحلفين وأجاز نقلنا إلى ما وراء البحار للممثل أمام محاكم لجنح ملفقة. نزيد على ذلك تدميره فى إقليم مجاور لنسق القوانين الإنجليزية الليبرالى وتكوينه هناك لحكومة متعسفة. وقد عدل فى حدود الإقليم لجعله مثالا للاعتبار وأداة تساعد فى إدخال ذات الحكومة المطلقة فى هذه المستعمرات. أضاف الملك إلى كل ما سبق سحبه لمواثيقنا وإلغاء لأفضل قوانيننا وإفساد أشكال حكوماتنا وتعليق العمل بتشريعاتنا وإعلان نفسه مالكا لسلطة إصدار قوانين ملزمة لنا فى حالات متباينة.

ينسب إليه أيضا إقالته لحكومة بلدنا وإعلاننا غير مشمولين بحمايته بل إعلان الحرب علينا. نهب البحار واجتاح سواحلنا وقتل مواطنينا. وهو فى هذه اللحظة تحديدا ينقل جيوشا ضخمة من القراصنة الأجانب لتنفيذ عمليات الاغتيال والبطش والطغيان التى بدأت منذ فترة فى ملابسات تتسم بالضراوة والغدر يصعب إيجاد أمثلة لها فى أكثر القرون همجية وهى غير لائقة برئيس أمة متحضرة.

أثار بيننا ثورة الأتباع وحاول أن يستعدى على سكان حدودنا جميع الهنود، هؤلاء المتوحشين الذين لا تعرف قلوبهم الشفقة والذين يعرف عما يقومون به من حروب أنها إبادة للأخضر واليابس لا تفرق بين الأعمال ولا الأجناس والأنواع ولا الظروف.

فى معرض كل هذه الأنواع من القهر، طالبنا بالعدالة بأكثر العبارات تواضعا، ولم تلق عرائظنا المتكررة إلا مزيدا من الظلم المتكرر. نخلص من ذلك إلى أن الأمير الذى يستشف من خصاله ميل للطغيان لا يصلح لحكم شعب حر.

لم نفلل أيضا من تقديرنا لإخوتنا فى بريطانيا العظمى. لفتنا أنظارهم من حين إلى آخر إلى المحاولات التى تقوم بها الهيئات التشريعية لديهم لمد نطاق القانون الظالم علينا وذكرناهم بظروف هجرتنا واستقرارنا فى هذه البلدان. خاطبنا فيهم العدل والشهامة الطبيعية وناشدناهم باسم روابط الأصل المشترك أن يتصلوا من هذه الاغتصابات التى ستقصم إن عاجلا أو آجلا علاقتنا وصلاتنا الطيبة. هم أيضا أصموا آذانهم لصوت العقل وصلة الدم. اضطرنا بالتالى اضطرابا للرضوخ لضرورة افتراقنا عنهم والنظر إليهم نظرتنا إلى باقى البشر كأعداء فى الحرب وأصدقاء فى السلام.

ترتبا على ذلك فقد أعلننا، نحن ممثلو الولايات المتحدة الأمريكية المجتمعون فى مؤتمر عام، آخذين الله شاهدا على استقامة نوايانا ونشرنا على الملأ باسم الشعب الطيب فى هذه المستعمرات أن كل هذه المستعمرات مجتمعة حرة ومن حقها أن تكون دولا مستقلة وأنها فى حل من كل طاعة للتاج البريطانى ومن هنا فإن أى رابطة سياسى بينها وبين دولة بريطانيا العظمى قد حل وباعتبارها دولا حرة ومستقلة فلها مطلق السلطة فى شئون الحرب أو فى عقد معاهدات سلام أو تحالفات كما أن لها تقنين التجارة ووضع القواعد التى ترتبها وجميع الأعمال وأنواع التعاقد التى من حق الدول المستقلة.

ثقة من جانبنا فى حماية الآلهة فإننا نتعهد بشكل متبادل بدعم هذا الإعلان بحيواتنا وثرواتنا وأقدس ما نملك أى شرفنا.

التعديلات العشرة الأولى على الدستور الأمريكي (ديسمبر / كانون الأول ١٧٩١)

- المادة الأولى:

لا يصدر الكونجرس أى قانون بخصوص إعطاء الصفة الرسمية لديانة، أو أى قانون يحظر الممارسة الحرة للديانة، أو ينتقص من حرية الكلام، أو من حرية الصحافة أو من حق الناس فى التجمع السلمى وتقديم التماس إلى الحكومة من أجل الانتصاف من المظالم.

- المادة الثانية:

لا يكون هناك مساس بقوات الميليشيا الخاضعة لأنظمة جيدة، باعتبارها ضرورية لأمن دولة حرة، ولا يكون هناك مساس بحق الناس فى الاحتفاظ بأسلحة وحملها.

- المادة الثالثة:

لا يجوز إيواء أى جندي، فى أوقات السلام، فى أى منزل، دون موافقة مالكه ولا فى أوقات الحرب، إلا على النحو الذى يحدده القانون.

- المادة الرابعة:

لا ينتهك حق الناس فى أن يكونوا آمنين على أنفسهم ومنازلهم وأوراقهم ومتعلقاتهم ضد عمليات التفتيش أو الضبطيات، ولا تصدر أى أوامر بإجراء عمليات التفتيش أو الضبطيات إلا بناء على سبب مرجح يدعمه أداء قسم أو إقرار رسمي، ويصف على وجه الخصوص المكان الواجب تفتيشه والأشخاص الواجب ضبطهم أو الأشياء الواجب ضبطها.

- المادة الخامسة:

لا يحتجز أى شخص لمساءلته عن ارتكاب جريمة كبرى، أو جريمة شائنة أخرى، إلا بناء على عريضة أو لائحة اتهام من هيئة محلفين كبرى، سوى فى الحالات التى تنشأ فى إطار القوات البرية أو البحرية، أو فى إطار قوات الميليشيا، عند قيامها بعملها فعلا فى وقت الحرب أو فى وقت وجود خطر عام، ولا تتعرض حياة أى شخص مرتين للخطر أو يتعرض لبتر أحد أعضائه بسبب نفس الجريمة، ولا يرغم فى أى قضية جنائية على أن يكون شاهدا ضد نفسه، ولا يحرم من الحياة أو الحرية أو الملكية دون اتباع الإجراءات القانونية الواجبة، ولا يستولى على ممتلكات خاصة من أجل استخدامها فى الأغراض العامة، إلا بتعويض منصف.

- المادة السادسة:

يتمتع المتهم، فى جميع المحاكمات الجنائية، بالحق فى الحصول على محاكمة عاجلة وعلمية، من قبل هيئة محلفين محايدة تابعة للولاية والمنطقة التى تكون الجريمة قد ارتكبت فيها، ويتم التحقق مسبقا بموجب القانون من تلك المنطقة، والحق فى إعلامه بطبيعة الاتهام وبسببه، والحق فى الحصول على مساعدة محام للدفاع عنه.

- المادة السابعة:

فى القضايا التى يسرى عليها القانون العام، وتكون القيمة المتنازع عليها أكثر من ٢٠ دولارا يحتفظ بحق المحاكمة من قبل هيئة محلفين، ولا يعاد النظر فى أى محكمة من محاكم الولايات المتحدة فى أى واقعة تكون هيئة محلفين قد بحثتها، إلا وفقا لقواعد القانون العام.

- المادة الثامنة:

لا يطلب دفع كفالة باهظة ولا تفرض غرامات فادحة، ولا تفرض عقوبات قاسية وغير عادية.

- المادة التاسعة:

لا يفسر ذكر حقوق معينة فى الدستور على أنه ينفى حقوقا أخرى يحتفظ بها الناس أو على أنه يحط من شأن تلك الحقوق.

- المادة العاشرة:

تحتفظ كل ولاية من الولايات، أو يحتفظ الشعب بالسلطات غير المفوضة من الدستور للولايات المتحدة، وغير المحظورة منه بالنسبة إلى الولايات.

جون لوك

"عن غايات المجتمع السياسى والحكومة"

١٢٣- إذا كان الإنسان فى الطبيعة يحظى بهذا القدر من الحرية الذى يصفوه، وإذا كان صاحب السيادة المطلقة على نفسه وممتلكاته ولا يتنازل عن شيء منها لأصحاب النفوذ والسطوة وإذا لم يكن تابعا لأحد، فلم يعزف عن حريته؟ لم ينصرف عن هذه الإمبراطورية ليخضع نفسه لسلطة أى قوة أخرى وتحكمها؟ الإجابة قاطعة: فحتى إن ملك كل هذه الحقوق فى حالة الطبيعة الأولى فلن يحظى منها إلا بمتعة عابرة معرضة دوما لتدخلات الآخر. فكل من عداه ملك مثله، مساو له وأغلب الناس لا يحترم بدقة لا الإنصاف ولا العدالة مما يجعل المتعة بالملكية التى يضع يده عليها فى هذه الحالة خطيرة للغاية وغير مؤكدة. ويعرضه هذا للفرار من هذا الوضع، من هذه الحرية المؤكدة والمليئة بما هو مخيف ويتسم بالمخاطر الدائمة، الحقيقة أنه لا يسعى اعتباطا إلى دعوة آخرين للانضمام إليه ومشاركته، أولئك الذين انضموا بالفعل إلى بعضهم بعضا أو يزعمون ذلك، من أجل الحفاظ بشكل متبادل على حياتهم وحيرياتهم وثرواتهم وهو ما أدرجه تحت مصطلح "ملكية".

١٢٤- إن الغاية الرئيسية والأساسية التى من أجلها يتجمع البشر فى جمهوريات ويخضعون لحكومات هى الحفاظ على ملكيتهم، فى حالة الطبيعة الأولى شروط عدة لا تتوفر لذلك.

أولا: لا يوجد قانون مصدر ثابت ومعروف يلقى قبولا عاما وارتضاء بأن يصبح معيارا للخير والشر ومقياسا عاما للبت فى جميع الخلافات.

ورغم أن الحق الطبيعي واضح تفهمه كل المخلوقات العاقلة فإن الانحياز للمصلحة والجهل الناتج عن نقصان الدراسة يمنع البشر من الاعتراف به كقانون يطبقونه فى تفاصيل أعمالهم.

١٢٥- ثانيا: فى الطبيعة الأولى لا يوجد حكم معروف لدى الجميع وغير منحاز، قادر على البت والفصل فى كل الخلافات استنادا للقانون المعمول به، من هنا وفى هذه الحالة يصبح كل شخص حكما وجلاذا وفق قانون الطبيعة. وبما أن الناس يثبتون فى تعاملاتهم انحيازهم لأنفسهم فإن الولع والرغبة فى الانتقام يمكن أن تقودهم إلى كثير من التهور والتجاوزات فى كافة الأمور التى يكونون أطرافا فيها بالإضافة إلى أن الإهمال وعدم المبالاة قد يفترا حماسهم فى قضايا الآخرين.

١٢٦- ثالثا: فى الطبيعة الأولى غالبا ما لا تدعم القرار قوة تساعد فى فرضه عندما يكون صائبا، وفى تنفيذه كما يجب، ونادرا سيحجم الذين نالهم ظلم عن معالجة الأمر بالقوة إذا ما استطاعوا ذلك، هذه المقاومة تجعل العقاب خطرا وغالبا قاتلا لأولئك الذين يحاولون المجازفة بالتعرض له.

١٢٧- من هنا يمكن القول إنه رغم كل امتيازات حالة الطبيعة الأولى فإن البشرية لن تحظى فيها إلا بأوضاع رديئة طالما ارتضت البقاء فيها وسرعان ما تدفع دفعا إلى تشكيل مجتمع. الواقع أنه من النادر أن نرى أناسا، أيا ما كان عددهم، يرغبون فى البقاء طويلا على هذه الحال. فالعيوب والمضار التى تعرضهم لها الممارسة غير المنتظمة وغير المؤكدة لسلطة العقاب على مخالقات الآخرين التى يملكها كل فرد

تدفعهم للبحث عن ملاذ فى ظل قوانين تسنها حكومة، وبالتالى لمحاولة الحفاظ على ملكيتهم. هنا تحديدا ما يدفع كل شخص إلى قبول التنازل بسهولة عن قدرته على العقاب ليتولى أمره من يكفون بذلك وينفذونه وفقا لقواعد الجماعة أو الأشخاص الذين تكون الجماعة قد أهلكتهم للقيام بهذه المهمة ويكونون قد ارتضوا جماعيا تبنيها. فى كل ما سبق يمكننا أن نلمس الأساس القانونى الأول وكيفية نشأة السلطتين التشريعية والتنفيذية وحتى بدايات الحكومات والمجتمعات.

١٢٨- فى الطبيعة الأولى وبدون أن نتطرق لحرية المتع البريئة التى يسعى لها الإنسان نجد أنه يملك سلطتين.

أولهما: سلطة عمل كل ما يراه مناسبا لضمان بقائه وبقاء الآخرين فى الحدود التى يسمح بها قانون الطبيعة. بموجب هذا القانون المشترك بين الجميع يكون كل إنسان مع بقية البشرية جماعة واحدة ومجتمعاً واحداً مميزاً عن مجتمعات المخلوقات الأخرى. ومن الملاحظ أنه بدون الفساد أو الآثام أو الأفراد المنحليين لن تكون هناك حاجة لتأسيس جماعة أخرى، لن تكون هناك ضرورة بالمرّة أن ينفصل البشر عن هذه الجماعة الطبيعية الكبرى ولا أن يعقدوا اتفاقات خاصة للانضمام إلى مجموعات أصغر وأكثر انقساماً.

السلطة الثانية التى للإنسان فى حالة الطبيعة الأولى هى سلطة معاقبة المخالفات المرتكبة ضد قانون الطبيعة. هاتان السلطتان يقوم الإنسان بالتخلى عنهما عندما ينضم إلى مجتمع سياسى خاص، إذا كان يمكننى

تسميته على هذا النحو، أو متفرد ليدمج في جمهورية متميزة عما عداها من البشر.

١٢٩- يقوم الإنسان بالتنازل عن السلطة الأولى أى تلك التى تتعلق بعمل كل ما يراه ملائماً لضمان بقاءه وبقاء البشر الآخرين، للمجتمع حتى ينظمها بقوانين بالقدر الكافى حتى يحميه هو وشركاءه، الحقيقة أن القوانين التى يقوم المجتمع بسنها تقيد الحرية التى كان يتيحها له قانون الطبيعة.

١٣٠- أما سلطة العقاب وهى السلطة الثانية فقد نزل عنها وسخر قواه الطبيعية (التي كان يمكنه فى السابق استخدامها كما يترأى له وانطلاقاً من سطوته الخاصة لفرض احترام قانون الطبيعة) لمساعدة السلطة التنفيذية فى المجتمع كما سيتطلبه قانونها. وجد الإنسان نفسه فى ظرف جديد يمكنه فيه أن يحظى بمزايا عديدة بفضل عمل أعضاء الجماعة الآخرين ومساعدتهم وصحبتهم بالإضافة إلى حماية القوة الجماعية. مطلوب من الانسان أيضا التنازل عن الحرية الطبيعية التى كانت تتيح له فى سابق تلبية احتياجاته فى الحدود التى سيتطلبها خير ورخاء وأمن المجتمع، الأمر الذى يعد ليس فقط ضروريا وإنما أيضا عادلا ما دام الشركاء الآخرون يعملون نفس الشيء.

١٣١- إذا ما نحا الأفراد الذين يتشاركون إلى التنازل عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التى كانت لهم فى الطبيعة الأولى ووضعها فى يدى المجتمع حتى تتمكن السلطة التشريعية من استخدامها وفق متطلبات صالح المجتمع. ينحو كل فرد على هذه الشاكلة صوب غاية وحيدة هى حماية حريته وملكيته فمن الصعب أن نعزو لمخلوق عاقل نية تغيير

وضعه ليصبح في حال أسوأ مما هو عليه، ينبغي بالتالى ألا نتوقع أن تمتد سلطة المجتمع ونعنى هنا السلطة التشريعية التى قام هؤلاء بالتأسيس لها، إلى أبعد من الصالح المشترك. من هنا فإنه لزام على سلطة المجتمع أن تضمن لكل فرد ملكيته مع معالجة العيوب الثلاثة التى كان ينشأ عنها فى الطبيعة الأولى حالة غياب الأمان وعدم الإحساس بالراحة. أيا ما كان من بيده السلطة التشريعية أو بعبارة أخرى السلطة الأعلى فى مجتمع سياسى فعليه الحكم بمقتضى القوانين المستقرة والدائمة التى سُنَّت والمعروفة من الشعب وليس وفقا لمراسيم مرتجلة. عليه الحكم بواسطة قضاة نزيهين وغير منحازين يفصلون فى الخلافات وفقا لهذه القوانين، عليه ألا يلجأ إلى قوة الجماعة فى الداخل إلا لى يضمن تطبيق هذه القوانين وإلا يستخدمها فى الخارج إلا لانتقاء هجوم وأذى الأجنبى الغريب. كما أن عليه أن يضع الجماعة بمنأى عن الهجوم والغزو ومبتغى كل ذلك السلام والأمان والصالح العام للشعب.

البحث الثانى فى الحكومة المدنية

الفصل التاسع، "عن غايات المجتمع السياسى والحكومة"

ترجمة ب. جيلسون *B. Gilson*

باريس ، دار النشر فران *Vrin* ١٩٦٧

ص ١٤٦-١٤٩

جان – جاك روسو

"شكل من أشكال الترابط"

الفصل السادس

الميثاق الاجتماعى

افترض وصول البشر إلى تلك النقطة التى عندها تتغلب العواقب الضارة ببقائهم على حالتهم الطبيعية على القوى التى يمكن لكل فرد استعمالها للبقاء على هذه الحال. عندئذ لن تبقى أو تصمد هذه الحال البدائية وسيكون الهلاك والانقراض نصيب الجنس البشرى إذا لم يغير أسلوبه فى الحياة.

بما أن البشر ليسوا قادرين على توليد قوى جديدة ويقتصر جهدهم على توحيد وتوجيه القوى القائمة بالفعل، فلا سبيل أمامهم للبقاء إلا تكوين مجموعة من القوى بالتكامل قادرة على مجابهة مقاومة العوائق وتحريك هذه المجموعة بمحرك واحد وتسييرها بشكل متوافق.

ما كانت هذه المجموعة من القوى لتظهر إلى الوجود إلا بمساعدة العديد من الأشخاص. ولكن بما أن قوة كل إنسان وحيثه كانتا من أولى وسائل سلامته وبقائه فكيف يتأتى له الاستعانة بهما دون أن يضر نفسه

أو يهمل سبل العناية التى عليها أن يوليها لنفسه. بإحالة هذه الصعوبة إلى ما أتناوله باستطاعتى التعبير عنها بالكلمات الآتية:

"إيجاد شكل للتجمع يجبر ويحمى بالقوة المشتركة شخص الفرد المشارك وممتلكاته، بواسطة لا ينال انضمام الفرد إلى المجموع فيه من حريته التى نعم بها فى السابق"، هذه هى المعضلة الأساسية التى تحل بالعقد الاجتماعى.

وبنود هذا العقد من التحديد بحيث إن أقل تعديل بها من شأنه جعلها عديمة الجدوى والتأثير. وهذه البنود وإن لم ينطق بها بشكل صريح ورسمى فإنها واحدة فى كل مكان ومقبولة ومعتترف بها ضمناً. فإذا ما نقض الاتفاق الاجتماعى استعاد كل فرد حقوقه الأولى وحريته الطبيعية التى سبق له الانصراف عنها فى سبيل الحرية الاتفاقية.

ترد هذه البنود كلها إلى بند واحد يمكن إيجازه فى نقل ملكية كل مشارك مع كل ما له من الحقوق إلى كل الجماعة، ذلك أنه ببذل نفسه بشكل كامل يصبح الشرط واحداً ومتساوياً للجميع والتساوى لا يجعل لأحد مصلحة فى جعله مكلفاً وباهظاً للآخرين.

نزيد على ذلك أن نقل الملكية يتم إجراؤه بدون تحفظ وبذا تكون الوحدة أقرب ما يكون للمثالية ولا يكون هناك لمشارك حق المطالبة بشيء، وتفسير ذلك أنه إذا ما بقيت بعض الحقوق للأفراد فإنه لا يكون بينهم من يرأسهم ويرتضون حكمه فكل فرد يحكم بشكل ما فيما هو شأنه الخاص. من هنا فإن الحال الطبيعية تبقى وتصبح الشركة بالضرورة إما طاعية أو لاغية.

وبما أن كل واحد يهب نفسه للجميع فإنه لا يهبها لأحد، وبما أنه لا يوجد مشارك نكتسب عليه حقا نرتضيه له على أنفسنا فإن الكسب يعادل الخسارة ونضمن بذلك مزيدا من القوة للاحتفاظ بما نحوزه.

يستخلص من كل ذلك أن العقد الاجتماعي إذا تم تتحية ما ليس من كنهه جانبا أمكن تقليصه وتلخيصه في الكلمات التالية: "كل فرد منا يضع شخصه وجل قوته تحت الإدارة العليا للإرادة العامة، ونتلقى كلنا كهيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل".

في الوقت الراهن يستعيز عقد الشراكة هذا عن الشخص الخاص بكل متعاقد بكيان معنوي وجماعي مكون من عدد من الأعضاء مساو لما لدى المجلس النيابي من أصوات. هذا الكيان يستمد من نفس العقد وحدته وذاتيته المشتركة وحياته وإرادته. هذا الشخص العام الذي يتكون على هذا النحو باتحاد كل الأشخاص الآخرين كان يطلق عليه في الماضي اسم "مدينة"^(١) ويسمى اليوم "جمهورية" أو "هيئة سياسية" يعرفها أعضاؤها

(١) انمحي المعنى الحقيقي لهذه الكلمة تقريبا بشكل كلي لدى المحدثين، حتى إن معظم الناس يأخذون "المصر" باعتباره "مدينة" ويخلطون بين "البرجوازي" و"المواطن" ويبدو من هذا الخلط أنهم لا يعرفون أن مجموع البيوت والدور تكون "المصر" في حين يكون "المواطنون" "المدينة". وقد دفع القرطاجيون في الماضي ثمنا فادحا لهذا الخطأ. لم أقرأ قط أن لقب "Cives" قد أطلق من قبل على رعايا أى أمير أو حتى على "المقدونيين" القدماء. كما أنه لم يتسم به فى عصرنا الإنجليز على الرغم من كونهم أقرب إلى الحرية من كل الآخرين. الفرنسيون فقط هم من يطلقون على أنفسهم اسم "مواطنين" وذلك لعدم وجود أى فكرة حقيقية لديهم حول معناها، ويرى ذلك من معاجمهم. لو لم يكن الأمر على هذا النحو لكان انتحالهم إياه أوقعهم ضحايا لجريمة العيب فى الذات الملكية، ويعنى هذا الاسم لهم فضيلة وليس حقا.=

بـ "دولة" إذا كانت سلبية وغير متفاعلة و"سيد" إذا كانت ناشطة متفاعلة و"قدرة" بمقارنتها بتمثيلاتهما. تجاه الشركاء يأخذ هؤلاء الأعضاء بشكل جماعي اسم "شعب" ويتسمون على حدة بـ "المواطنين" كمساهمين في السلطة السيادية و"رعايا" كخاضعين لقوانين الدولة. غير أن هذه المصطلحات تختلط ببعضها بعضاً، بل ويستعمل الواحد منها بدلاً من الآخر، ويكفى أن نكون قادرين على التمييز بينها عند الحاجة لاستخدامها بكل دقة.

=عندما رغب "بودان" Bodin في الحديث عن مواطنينا وبرجوازيينا ارتكب خطأ كبيراً في استبدالهما ببعض أمام. دالمبير M. d'Alembert فلم يقع فيه بل وميز بشكل جيد في مقاله "جنيف" Genève بين أربع فئات من البشر (وربما خمس باحتساب الأجانب البسطاء) الموجودين في مدينتنا. اثنتان منها فقط تكون الجمهورية. ولا يوجد كاتب آخر طبقاً لما أعلمه فرنسوا François قد أدرك المعنى الحقيقي لكلمة "مواطن" (حاشية جان جاك روسو

(J.J. Rousseau

الفصل السابع

عن "السيد"

ترينا هذه الصيغة أن عقد الشراكة به التزام متبادل بين الجمهور والأفراد وأن كل فرد بإبرامه تعاقدًا مع نفسه - إذا جاز القول - يجد نفسه ملتزمًا بقيدين: أحدهما باعتباره سيدًا تجاه الأفراد، والآخر باعتباره عضوًا في الدولة تجاه السيد صاحب السلطان. غير أنه يصعب هنا تطبيق قول القانون المدني المأثور بأنه لا يجوز لإنسان أن يؤخذ بما يعاهد به نفسه؛ لأن الفارق كبير بين التزام الفرد تجاه نفسه والتزامه تجاه كيان هو جزء منه.

ينبغي هنا ملاحظة أن الشورى العامة التي يمكن أن تلتزم كل الرعايا تجاه "السيد" قياسًا على الزاويتين اللتين ينظر من خلالهما إلى كل واحد منهم لا يمكنها أن تلتزم "السيد" نحو نفسه للسبب المعاكس. ترتبًا على ذلك فإنه مما يخالف طبيعة الهيئة السياسية أن يفرض "السيد" على نفسه قانونًا يعجز عن خرقه. هذا العجز عن النظر إلى نفسه إلا من ناحية واحدة يضعه في وضع الفرد المتعاقد مع نفسه: من هنا نرى أنه لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أى نوع من القوانين الأساسية الملزمة لهيئة الشعب ولا يستثنى من ذلك العقد الاجتماعي. وهذا لا يعنى أن هذه الهيئة غير قادرة على إلزام نفسها تجاه الآخرين فيما لا ينقض ذلك العقد مطلقًا، وتفسير ذلك أنها تجاه الأجنبي تصبح كائنًا بسيطًا، مجرد فرد.

أما الهيئة السياسية أو "السيد" فلكونه غير مستطيع أن يفرض كيانه إلا بموجب قدسية العقد فإنه لا يستطيع أبدا أن يلزم نفسه أو يلتزم حيال الآخر بشيء يناقض هذا العقد البدائي كأن ينقل ملكية جزء من نفسه أو أن يخضع لسيد آخر، فخرق العقد الذى بموجبه اكتسب كيانه يعنى هدم هذا الكيان، ومن لا كيان له لا ينتج عنه شيء.

بمجرد اجتماع الأفراد فى هيئة يصعب النيل من أحد أعضائها بدون المساس بها أو الإساءة إلى الهيئة من غير إيذاء الأعضاء. من هنا فإن الواجب والمصلحة يلزمان طرفى التعاقد. بالتساوى بالتعاون المتبادل ويكون على ذات الشخصوس السعى لجمع جميع المزايا المترتبة على هذا الوضع من الزاويتين المذكورتين.

إلا أن "السيد" بطبيعة تكوينه من الأفراد لا يمكنه أن يستأثر بمصلحة تخالف مصلحتهم وبالتالي لا يحتاج مطلقا إلى ضامن تجاه الرعية، ذلك أنه من المحال أن تسعى الهيئة لإيذاء جميع أعضائها، وسنرى فيما بعد أنه غير قادر على الإضرار بأحدهم فمجرد وجوده هو وجود لما ينبغى أن يكون عليه.

وليس ذلك أمر الرعايا تجاه "السيد" الذى لا يملك، على الرغم من المصلحة المشتركة ما يحملهم على القيام بتعهداتهم ما لم يجد وسائل تضمن ولاءهم له.

الواقع أن كل فرد يمكنه بوصفه إنساناً، أن يكون ذا إرادة خاصة مخالفة أو مباينة للإرادة العامة التى يملكها بكونه مواطناً. ويمكن لمصلحته الخاصة أن تحدثه بما يخالف المصلحة العامة.

كما أنه من الممكن أن يحمله كيانه المطلق والمستقل بحكم الطبيعة، على تقبل ما يدين به للمصلحة المشتركة باعتباره مساهمة مجانية ضياعها أقل ضرراً للآخرين من ثقل دفعها عليه. إضافة إلى ذلك يرى الفرد عند النظر إلى الشخص المعنوى الذى تتألف منه الدولة بصفته شخصاً اعتبارياً لأنها ليست إنساناً، أنه سيتمتع بحقوق المواطن بدون القيام بواجباته كأحد الرعية؛ والاستمرار فى هذا الجور يوجب هلاك الهيئة السياسية وانهارها.

من هنا فلكى لا يكون الاتفاق أو الميثاق الاجتماعى صيغة فارغة يجب أن يشتمل ضمناً هذا الالتزام الذى يمكنه وحده أن يمنح الآخرين قوة. فكل من يأبى الخضوع للإرادة العامة يكره عليه من قبل الهيئة بأسرها، وهذا لا يعنى غير إلزامه بأن يكون حراً؛ ذلك أن هذا الشرط إذ يعطى كل مواطن للوطن يضمن له عدم الخضوع والانقياد الشخصى. وينطوى هذا الشرط على مفتاح تشغيل الآلة السياسية كما يضيف الشرعية على الالتزامات المدنية تلك التى بدونها تكون هذه الالتزامات عبثية، جائزة وعرضة لأفدح التجاوزات.

الفصل الثامن

الحالة المدنية

يؤدى هذا الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية إلى تغيير ملحوظ جدا فى الإنسان، وذلك بإحلاله العدل محل الغريزة فى سلوكه وبمنح أفعاله بعدا أخلاقيا كان يعوزها سابقا. هنالك فقط يطغى صوت الواجب على الاندفاع الفطرى والحق فى الاشتهااء ويرى الإنسان الذى لم يكن يؤثر إلا نفسه أنه مضطر إلى الالتزام بمبادئ أخرى وإلى الإصغاء لصوت عقله قبل الانقياد لأهوائه. وهو مع حرمانه نفسه فى هذه الحالة من منافع كثيرة ينالها من الطبيعة يكسب ما هو أعظم منها فملكاته تنمو وأفكاره تتسع ويزداد نبل مشاعره وتسمو روحه إلى درجة تجعله إذا لم تهو به تجاوزات هذه الحالة الجديدة إلى أدنى مما كانت عليه قبلا فستجعله يكيل الحمد لتلك اللحظة السعيدة التى انتشلته إلى الأبد منها وجعلته يتحول من حيوان غبى محدود الأفق إلى كائن ذكى وإنسان.

لنحول هذه الحسبة إلى حدود يسهل قياسها ومقارنتها. فما يخسره الإنسان بالعقد الاجتماعى هو حريته الطبيعية وحقه المطلق فى كل ما يغويه ويستطيع نيله أما ما يكسبه فهى حريته المدنية وملكية ما فى حوزته. لتجنب الخطأ فى هذه المعامضة يجب التمييز بين الحرية الطبيعية التى لا تحدّها إلا قوى الفرد وبين الحرية المدنية التى تقيدّها الإرادة العامة والفرقة بين

الحياسة التى ليست سوى نتيجة قوة أو حق أول مستولى أو واضع يد، والملكية التى لا يمكن أن تقوم إلا على صك إيجابى.

على ما تقدم، يمكن إضافة الحرية المعنوية إلى الحالة المدنية لكونها وحدها القادرة على جعل الإنسان سيد نفسه، ذلك لأن الاشتهااء عبودية والامتثال للقانون الذى ألزمتنا به أنفسنا هو الحرية. غير أننى أفضت فى الحديث حول هذا الموضوع والمعنى الفلسفى لكلمة "حرية" ليس هنا بمبتغى.

"العقد الاجتماعى" الكتاب الأول

باريس، دار النشر "جاليمار" ١٩٩٧

ص ١٨٧-١٨٢

الفصل الثانى

الانتقادات

لم يثر إعلان سيادة المواطن فقط مشاكل فى تنظيم السلطات؛ فالبرعية الجديدة كانت مؤسسة على مبدأ انتزاع ولنقل اقتلاع المواطن من جميع موصافاته التاريخية والدينية والاجتماعية التى كانت تُحدث ومازالت تؤثرات أساسية فى المجتمع القائم على المواطنة. والمساواة المدنية والقانونية والسياسية للمواطن تتعارض من ناحية مع المراجع الخاصة، التاريخية والدينية للأفراد الحقيقيين، ومن ناحية أخرى مع عدم تعادلهم وتساوهم اقتصاديا واجتماعيا.

كشف تياران نقديان كبيران كل ذلك بحجة رد حقوق الإنسان والمواطنة التى تعد غير فعالة وعلى درجة من الخطورة. انتقد المفكرون المعادون للثورة تجريد المواطن الذى يقتلع الفرد من الطبيعة والتاريخ والتأسيس لمجتمع مصطنع يركز على الفرد لا على الجمع، كما انتقدا التأثيرات المفسدة لبنية سياسية عقلانية تنتهك الطبيعة المترتبة بالضرورة للمجتمعات ودروس التجربة التاريخية.

أمام الحيد الذى لوحظ فى المجتمعات التاريخية فى المساواة المعلن عنها فى الحقوق عن عدم المساواة الموجودة فى الواقع، والتى يمكن استشعار وجودها وتأجيجها للغضب والثورة فى زمن الثورة الصناعية

الأولي، قام الماركسيون بفضح غش وتضليل المواطنة البرجوازية "الرسمية" مع ابتهاج وتضرع أن تجيئهم "مواطنة" "حقيقية".

المواطن المعنوى المجرد والفرد التاريخي

تأملات فى الثورة الفرنسية:

الحقيقة أن خطاب هجاء "إدموند بورك" *Edmund Burke* الموجه لثورة ١٧٨٩ والمنشور فى كتابه "تأملات فى الثورة الفرنسية ١٧٩٠"

"*Réflexions sur La Révolution française*" هو الذى حدد الثيمات الأساسية التى سيتم تناولها لاحقاً بنبرات متباينة وحجج مختلفة من قبل العديد من المفكرين المعادين للثورة فى مختلف بلدان أوروبا. وكتاب "بورك" إدانة شديدة للعقلانية السياسية وفضح للتعصب الإيديولوجى الذى تفضى إليه بالضرورة كما جاء بالكتاب، وتشن حملة نقد التجريد والإرادة السياسية باسم قيمة الممارسة والتجربة والموروث.

ويمكن القول هنا إن النظام الاجتماعى بأسره لا يمكن إعادة بنائه اعتماداً على مبدأ الاستقلال الذاتى الليبرالى للفرد.

فعلى الاندراج فى استمرارية التاريخ الجمعي، فى مواجهة مشروع الثوريين الفرنسيين لإعادة بناء النظام الاجتماعى بشكل واع وعقلانى يستدعي "بورك" *Burke* الموروث. والحقيقة أن إعلان حقوق الإنسان القائمة فى كل الأزمان والأماكن لا يأخذ فى الحسبان ظروف حياة البشر الحقيقية

التي تمضى فى مجتمعات مكونة بالفعل وارثة ومتلقية لتاريخ بعينه، فالبدائية لا تكون أبدا من نقطة الصفر.

يعرض "بيرك *Burke*" فى مواجهة إعلان حقوق الإنسان التى نادى بها باسم العقل الثوار الفرنسيون، حقوق الإنسان "الحقيقية"، تلك التى اكتسبها الإنجليز على مر تاريخهم: "الحقوق" التى يحدثنا عنها هؤلاء المنظرون تتسم كلها بذات الطابع المطلق، وعلى قدر صدقها من الناحية الميتافيزيقية على قدر زيفها من الناحيتين المعنوية والسياسية".^(١)

فلا يمكن للسياسة أن تكون نتاج مشروع عقلانى وإرادة بشر، فى مواجهة المواطن التصورى المجرد، الفردانى ونصير المساواة يضع "بيرك *Burke*" تنوع المجتمعات وحقيقة الحريات التى وصل إليها الإنجليز تدريجيا بفضل "ثورتهم المجيدة" ١٦٨٨ التى تختلف تماما عن ثورة ١٧٨٩.

ويمكن القول إن حقوق وحريات الإنجليز ستكون دوما أعلى ضمانا من حقوق وحريات "الإنسان" التى ينادى بها الثوار الفرنسيون. فطابع التجريد "الميتافيزيقي" الذى تتسم به هذه الأخيرة يعلى من قابلية خيانتها والانصراف عنها فى حين تتجذر حريات الإنجليز فى الممارسات والتقاليد بفضل تجسدها فى الميراث الجمعي.

يستنتج من ذلك أن الحريات المحسوسة يتوجب تفضيلها على الحرية المجردة التصورية. "وجه البرلمان للملك فى متن هذا القانون الخالد الصادر فى السنة الثالثة من حكم شارل الأول والذى يطلق عليه "عريضة الحقوق"

(١) "بيرك *Burke*"، المرجع السابق ص ٧٨.

عبارة "لقد ورث رعاياك هذه الحرية"، مما يعنى أنهم لا يرون تأسيس حرياتهم على مبادئ مجردة مثل "حقوق الإنسان" وإنما على الحقوق التى توارثها أبناؤهم عن آبائهم بوصفهم إنجليز".^(١)

الحرية بالنسبة "لبيرك" *Burke* هى الحفاظ على الميراث الذى آل إلى الرعايا الإنجليز من أجدادهم وهو الحفاظ على التراث الموروث ونقله إلى الأجيال القادمة. فالتبعية لجماعة هى نتاج تقاليد موروثة أفضل وأعلى فى المزايا للفرد من المطالبة المجردة بالحرية. وهذا يفسر التقارب بين مفاهيمه وتفسيراته مع رأى الـ *whigs*، وهم يمينيو "الثورة المجيدة" و"الاستعراش" *Restoration* ١٦٨٨ الذين سمحوا طبقاً لقوله بعودة تقليد الحريات التى نحا الملك لتحديدتها. لهذا السبب يعد المجتمع الليبرالى الإنجليزى بالنسبة له مرتبطاً بعلاقات غير قابلة للفصم بالتقاليد الأرستقراطية والمسيحية. وقد انضم إليه وشاركه الرأى المعجبون بإنجلترا كما يوضح تصريح الثائر الملكى مونييه *Mounier* الصادر عام ١٧٨٩:

"أكنُ إعجاباً لاحترام الإنجليز الدينى حتى لعيوب دستورهم؛ ذلك أنهم يعرفون أن الخير والشر مرتبطان أحيانا ارتباطاً وثيقاً ببعضهما البعض حتى إن نزع أحدهما يقتل الآخر ونظراً لصعوبة استعادة الخير فإن الشر وحده هو الذى يعاد وضعه".^(٢)

الواقع أن "بيرك" *Burke* لا يستنكر الطموح للحرية وإنما مبدأ الشرعية السياسية الجديدة ذاته التى لا يمكن أن تصدر من "الأمة". فحرية

(١) "بيرك" *Burke* المرجع السابق ص ٤١.

(٢) مقولة "ريالز" *Rials* المرجع السابق ص ١٣٩.

البشر لا يمكن أن تكون مشروطة بمشاركة الجميع فى الشئون العامة. وهو يرى على عكس روسو *Rousseau* أنه لا توجد حرية سابقة على الروابط التى يوجدها المجتمع. والروابط الاجتماعية فى حقيقة الأمر ليس عائقا أمام اكتمال الطبيعة الإنسانية، وإنما هى على العكس شرط أمن وتحسن البشرية. "يجعل المطالبات الفردانية للأصالة والاستقلال الذاتى مطلقة، يكون الفرد معرضا لتدمير التقاليد والمعتقدات التى سمحت بتتمية وتحسين وضعه".^(١)

بدفعنا هذا لقول إنه بهدم الموروث والرغبة فى إعادة بناء المجتمع من الصفر وبتوحيد الظروف المحيطة بالجميع وبإدمير مؤسسات الماضى والهيئات الوسيطة التى تضمن مشاركة الأفراد الحقيقية فى الحياة الجماعية وحماية الحريات الملموسة، ينفى الثوار البعد المتراتب طبيعيا للمجتمعات وبذا لا يمكنهم أن يفضوا إلا إلى الطغيان. وهم بذلك يصلون إلى تجريد السلطة من المسحة البشرية فى حين يعطى الانضمام إلى شخص بالإضافة إلى الخيال ثباتا أكبر للهيئة السياسية. نستخلص من ذلك أن الثورة التى ترغب فى البدء من الصفر، مصيرها المحتوم الانتهاء إلى الاستبداد. وهو ما سوف يطلق عليه القرن العشرون الشمولية.

وهذه الثيمة سيتم تناولها بعد "بيرك" *Burke* بأشكال عديدة.

لمس "بيرك" بما ذهب اليه ثيمة كان "هيوم" *Hume* قد تبناها مع فكرة أن الزمن وحده هو الذى يمنح الحقوق صلابتها وأن الشرعية السياسية تولد من التقاليد وهو ما يناقض "المبادئ المجردة".

(١) فيليب رينو *Philippe Raynaud* مقدمة مرجع "بيرك" السابق ص *LXXVIII*.

"يعود الزمن شيئاً فشيئاً الأمة على النظر إلى من اعتبرته في السابق غريباً وغاصبا باعتباره سيداً شرعياً". لهذا السبب "تحن مدينون بالطاعة للأمير الذي يعتلى العرش وينحدر في خط مستقيم من سلالة حكمتنا منذ عدة قرون". يجب تعديل توجه السياسة والتكيف مع المتغيرات ولكن بحذر واعتدال. من هنا فإنه على السياسة استلهاً دروسها من التجربة التاريخية واحترام استمرارية المؤسسات والقيم.

إذا كان الدستور الإنجليزي "بناءً رائعاً ينبغي لإنجلترا الزهو به ويثير غيرة البلدان المجاورة لها"، "فمرجع ذلك إلى أن تأسيسه هو ثمرة عمل دام عدة قرون".

"يبدو لي أن الـ *Tories* قد استمالوا تجاه الحرية مشاعر كل البريطانيين الحقيقيين الذين انعقد لديهم التصميم على عدم التضحية بها لا مقابل مبادئ مجردة ولا مقابل الحقوق الخيالية التي تراود الأمراء".^(١)

الفكر المضاد للثورة:

إن السمة الطبيعية للتراثية الاجتماعية وتجاهل الفرد - المواطن ورفض أخذ الاستمرارية التاريخية ودروس التجربة في الحسبان وشجب الإرادية العقلانية وادعاء العقل السيطرة على السياسة وخطورة أن ينتهي الأمر بكل ثورة إلى الطغيان، كل هذه الأفكار المستلهمة التي قال بها بيرك

(١) ديفيد هيوم *David Hume* "كتابات سياسية"، *"Ecrits Politiques"* (١٧٨٨)، باريس دار

النشر "قران" *Vrin* ١٩٧٢ ص ١٥٠.

Burke سيعاد تناولها وتميمتها عدة مرات من قبل المفكرين المعاكسين للثورة ومن قبل النقد الرومانتيكى الألماني، وفى حالات كثيرة سيقوم هؤلاء بالتوسع فى انتقادات "بيرك *Burke*" وتميمتها بدون تبنى دفاعه عن الحريات الإنجليزية.

هؤلاء جميعهم، بغض النظر عن اختلافاتهم، يشتركون فى اعتبار أنه يوجد نظام طبيعى وأن على الحركة البشرية أن تتضوى تحت لوائه. ومن ثم فإنه على البشر احترام الطبيعة. "ويقول (ريفارول) (*Rivarol*) فى هذا الصدد أنه: "يجب عدم التذاكى على الطبيعة". وهم يستنكرون جميعاً فكرة أن إرادة البشر بوسعها تغيير مسارها. والأمر يتعلق بالنسبة للبعض بقوانين أزلية موجودة فى العادات والتقاليد التى تنظم الحياة السياسية والمجتمع. أما البعض الآخر فيرى أن الأمر يتعلق بالإرادة الإلهية. فالطبيعة صنعة الله والمجتمع عطية العناية الإلهية. من هنا فإن قوانين الطبيعة هى قوانين الله وهى فى كنهها تعلق وتسمو فوق القوانين التى يصيغها البشر. وباعتبار الملك ممثلاً للذات الإلهية فلا يمكن حرمانه من شرعية سلطته. بالتالى إذا كان من المرجو والمراد عمل إصلاحات فهى إصلاحات لن تؤدى إلى إعادة النظر فى شرعية الملك ذى الحق الإلهي.

استنكر على سبيل المثال "جوزيف دوماتر" "*Joseph de Maistre*" - الذى أعاد تشكيل وصياغة أفكار بيرك بدون إعادة تبنى دفاعه عن الحريات - الادعاء غير المسبوق بخلق المجتمع الجديد الذى يقول به الثوار بدلاً من احترام الطبيعة. تبرير ذلك فى رأيه أن "الإنسان يمكنه تعديل كل

شيء في محيط نشاطه غير أنه لا يخلق شيئاً، هذا هو القانون على النحوين المادى والمعنوى /.../.

كيف تخيل أن لديه سلطة عمل دستور؟ "إن وجود المجتمع أمر أرادته الله، والعقد الاجتماعى لا معنى له. إلا فى وجود سطوة عليا تضمن صلاحيته، الملك وحده هو الذى يمكنه أن يكون مشرعا ملهما من الله، لأن "الحرية كانت دوما عطية وهبة الملوك وكل الأمم الحرة ترتبها على ذلك أقامها الملوك. فالمجتمع ليس ثمرة عقد: "لم تسفر المداولات والمشاورات أبدا عن إيجاد مجتمع"، فالمجتمع إرادة إلهية وما كان لجمع عادى من البشر أن يحول دون تنفيذ مبتغاه. من هنا فإن غلبة الأفكار المسبقة والمعتقدات التى تدعم استمرارية النظام الاجتماعى استنادا إلى ما يطلق عليه العقل البشرى توضح عبث ما يطمح إليه الثوار. فالمجتمع الإنسانى مع مرور الزمن يتطور بشكل طبيعى غير محسوس. والنظم والمؤسسات تستقى صلابتها من تلقائيتها بغير حاجة إلى أن يعمد أحد إلى التفكير فى إيجادها، من هنا فإن حقوق الشعب لا تتأتى إلا من تنازل الحكام.

"يرى جميع المفكرين المعاكسين للثورة والمعادين لها أن للطبيعة نظام تراتبى واضح للعيان، وهى كما يقول (ريفارول) (Rivarol) غير متعادلة فيما تنتجه ولا تساوى بين عطاياها". ومن ثم فإن فكرة مساواة وحرية "الأفراد المواطنين" تخرق طبيعة المجتمعات العميقة والهدف الأوحد المرجو من وجودها.

ترتبا على ذلك فإن تجريد حقوق الإنسان يناقض طبيعة المجتمعات البشرية ذاتها التى خلقت "بطبيعتها" مترتبة. ونحن هنا نرى ثيمة متداولة

على مدى القرن وواضحة للرأى حتى فى الفكر الفاشى الذى يعظم الرئيس والقائد. فوجود هذا الأخير مبرر بضرورة وقىمة التراتبية، لنستشهد هنا على سبيل المثال "برينان" *Renan* الذى يرى أن "المجتمع هو نوع من التراتبية [...] فالكائنات فيه ليست على قدم المساواة، فهى كلها أجزاء فى جسم هائل ينجز عملاً إلهياً. من هنا فإن نفى وإنكار هذا العمل الإلهى هو الخطأ الذى تنزلق إليه الديمقراطية الفرنسية بسهولة [...] فأعظم فضائل أى أمة يكون فى تحملها لهذا الغياب التقليدى لعدم المساواة"^(١).

عارض الرومانتيكيون الألمان بوجه خاص المشروع الثورى الفرنسى فى كل شيء تقريباً، من هنا فقد استعاضوا عن الطموحات العقلانية بما هو غير عقلانى وعن الوعى الواضح بما تحت الشعور وعن الفردية بالجماعة العضوية. بذالك كانوا يطمحون فى أن يكونوا أكثر قرباً من الطبيعة والحياة ومن الحقيقتين العلمية والتاريخية. أما إدانتهم فقد استبانَت بشكل واسع فى رفضهم لثلاثة أمور: الكاثوليكية والرومانية والليبرالية العقلانية والفردانية الأنجلوساكسونية المستوحاة من الكلفينية. وهم يرون أن ما يعرف بـ "الأنوار الألمانية" *Aufklärung* هى ذاتها كاثوليكية دنيوية.

وتؤكد العقلانية السياسية مثلها فى ذلك مثل الكاثوليكية الرومانية على الكرامة المطلقة للشخص، كانت ألمانيا وقد قلقت انتصارات الجيوش الثورية تحاول إيجاد ذاتها فى لوثرية كاملة أو فى حلوية ملحدة"^(٢).

(١) "إرنست رينان" *Ernest Renan* "الملكية الدستورية فى فرنسا".
La Monarchie Constitutionnelle en France (١٨٦٩) الأعمال الكاملة، باريس دار النشر

كلمان ليفى *Calmann-Levy* المجلد الأول، ١٩٤٧ ص ٤٨٢ و ٤٨٦.

(٢) إيمون فرماى *Edmond Vermeil* "ألمانيا" *L'Allemagne* محاولة تفسير *Essai d'explication*

باريس دار النشر جاليمار *Gallimard*، ١٩٤٠ ص ١٠٦.

الفرد من منظورهم لا وجود له فى حد ذاته، فهو ليس إلا عنصرا من عناصر الأسرة والدولة. وهذه الأخيرة هى جسم يتسم بالحياة والوحدة والاستمرارية ويجب أن تكون له أولوية على الفرد. أما دولة الثورة الفرنسية فهى على النقيض، ليست إلا إبداعا مصطنعا وخادعا للفلاسفة. مقابل دولة الأفراد يضع الرومانتيكيون الألمان الدولة العضوية تلك المحصلة الحية بين الوحدة والفدرالية المتوازنة ذلك أنها تحتفظ للجماعات الطبيعية الوسيطة بين الأفراد والأمة بمكانها.

وتبرر صورة المجتمع باعتباره جسما حيا وهى الصورة المستخدمة منذ "هيردر" "Herder" الطابع الطبيعى للتراتبية. ترتيبا على ذلك لا يوجد إنسان مستقل عن المجتمع المنظور إليه باعتباره كلا عضويا. هذه الرؤية العضوانية للمجتمع تعنى ضمنا أن كل جزء له وظيفة ضرورية لتشغيل المجموع وهى تستتبع بالضرورة أسبقية الجمعى على الفرد. إذا كان المجتمع قابلا للتشبيه بجسم حى فهو لا يمكنه أن يكون إلا تراتبيا فكل فرد له وظيفة محددة بمتطلبات الجمع.

يولى الرومانتيكيون للروح الجرمانية مهمة إعادة بعث العالم فى مواجهة جفاف الفردانية العقلانية.

والشعب الألمانى وفقا لما يروونه مكلف بمهمة استعادة الوحدة المفقودة بين "الروحي" و"المؤقت" التى كانت العصور الوسطى قد عرفتها وإعادة بعث الشعوب. كما ينبغى عليه إعادة تكوين "جرمانيا القديمة" بلغتها وأساطيرها وقوانينها وتقاليدها، يحاول ذلك الكثيرون ومنهم الأخوين "جريم" Grimm. ويجب ترتيبا على ذلك أن يستشعر الفرد ضآلته وسيطرة الأمر الإلهى عليه

فلا وجود له إلا باعتباره عضو أمة عليها هي ذاتها إنجاز مهمة بتكليف من الله. فالأهم في واقع الأمر شخصيات معنوية ذات أصل إلهي، باحتكاكها بهذه المسيحية الجرمانية، ستتغير الشعوب جميعها ويعاد بعثها.

في نهاية القرن ألهم التصور ذاته مفكرى الجرمانية وكان على هذه المسيحية أن تجد لها ترجمة عملية على الأرض في صورة سطوة سياسية للألمان، وكان هذا يعنى للإمبراطورية الألمانية مكانا مسبقا في الخطة الإلهية.

عرف الفكر المعاكس للثورة في منعطف القرن تطورا جديدا مع تعظيم الواقعية والبراجماتية والاحتفاء بالمحسوس والتجربة في مواجهة رؤى وتهيؤات المفكرين العقلانيين. وادعى هذا الفكر باستعادته حي الرومانتيكين الألمان أن باستطاعته استعادة قيمة التجذر في جماعة عضوية والانغراس في تاريخ وأرض في مواجهة اقتلاع المواطن.

ويعزى إلى موريس بارس *Maurice Barres* الكاتب الشكل الأمثل على الفرد أن يكفكف من غروره وهو يتلمس ذكاه وملكاته في إدراك قوانين الكون. فالأفكار التي تطرأ على أذهاننا لا ترجع إلى ذكائنا ولسنا بقادرين على التحكم فيها.

هذه الأفكار ما هي إلا أساليب تفاعل يتم من خلالها ترجمة استعدادات فسيولوجية بالغة القدم، فنحن نصيغ أحكامنا وطرق تفكيرنا تأثرا بالوسط الذى يحيط بنا [...] من هنا فلا حرية لدينا فى التفكير. "لا يمكننى العيش إلا وفق من فقدتهم بالموت، فهم يحكمون ويتحكمون مع الأرض التى درجت عليها فيما أقوم به من أنشطة".^(١)

(١) استشهد بهذا القول راول جيرارديه *Raoul Girardet* فى كتابه "القومية الفرنسية *Le nationalisme français*" باريس، دار النشر "سوي" *Points histoire Ed. Seuil*

ويمكن القول بشكل أعم إن المفكرين المتأثرين بالفكر المعاكس للثورة قد اعترضوا على فكرة السلطة الديمقراطية، فبالنسبة لهم تضعف الفردانية الدولة وتتحول لفصم العلاقات الاجتماعية. من هنا وجب إقامة سلطة قوية تضم القيم المشتركة ورفض هذا التصور لسلطة خاوية من أى محتوى، تترك على عاتق كل فرد مهمة اختيار المعنى الذى يرى إعطائه لوجوده. على السلطة التدخل لتأكيد القيم المشتركة التى تتسج الروابط بين البشر وتدمج المجتمع لتوحد البشر حول طموح وإرادة مشتركين.

النقد الحديث

تجدد النقد الموجه لفكرة المساواة بين البشر والمشروع السياسى القائم على العقل، فى نهاية القرن التاسع عشر بظهور العلوم الاجتماعية إلى الوجود هذه العلوم التى تكشف اللاوعى الفردى والجمعي.

سعت البيولوجيا الداروينية والفلسفة البرجسونية وعلم التاريخ كما عالجه تان "Taine" وترتشك "Treitschke" وعلم النفس الاجتماعى وفقاً للبون "Le Bon" لتبيان حدود العقل وقوة الموروثات وتأثير اللاوعى على التصرفات البشرية.

"يعد العقل من المستجدات بالنسبة للإنسانية، وهو ليس بعد بالكمال الذى يمكنه من أن يكشف لنا عن قوانين اللاوعى أو بالأحرى من أخذ مكانها. كتب "جوستاف لوبون" Gustave Le Bon فى تمهيد مؤلفه "سيكولوجية الحشود" "Psychologie des Foules" (١٨٩٥) أنه بينما يعظم نصيب اللاوعى فى كل أفعالنا تتضاءل مشاركة العقل بها.

وقد استطاع علماء الاجتماع الذين تنصب أبحاثهم على الروابط الاجتماعية المساهمة بشكل غير إرادي في النقد ذى النزعة المعاكسة للثورة أيا ما كانت اختياراتهم السياسية الشخصية. كما نحا الفكر الاجتماعى بصب جل اهتمامه على الجانب الاجتماعى إلى نقد الطابع اليوتوبى للمواطنة وذلك بشكل ضمنى فى معظم الأحوال. ونسوق مثالا على ذلك، أعمال "لويس دومون" *"Louis Dumont"* عن الإيديولوجية الحديثة وهى مؤلفاته التى استند فى كتابتها إلى معرفته بالمجتمع الهندى التقليدي. يرى "دومون" أن مجتمعنا يغذى "مثالا مساواتيا" يتسم بكونه استثنائيا ومصطنعا فى آن واحد، حتى وإن رأيناه معنويا أسمى وأرفع. تشكل التراتبية التى فى الهند فى أنقى صورها، سمنا أساسيا للمجتمعات المعقدة المختلفة عن مجتمعاتنا. هذا لا يمنع أن "شيئا من التوافق والإجماع على القيم وشيئا من تراتبية الأفكار والأشياء والأشخاص يكون ضروريا فى الحياة الاجتماعية".^(١)

هذه التراتبية قامت قيم المجتمعات الغربية بلفظها، وذهبت هذه المجتمعات إلى حد تضمين دساتيرها^(٢) هذه "المساواة". فالمجتمع الحديث يتخذ من الفرد "مقياسا لكل شيء"^(٣) وترتكز العقلانية التى أسس لها على الدعوة إلى نظام بشرى مستقل ذاتيا يعتمد على الفرد وغريب عن الطموحات الطبيعية للإنسان. ويعد المبدأ المساواتى ثمرة لهذا الوضع. يكبت المجتمع الحديث إحساس التراتبية الذى يبقى الجزء "غير المدرك" من تصورنا للنظام الاجتماعى. وهو بإعلانه المساواة الشكلية بين الأفراد ينفى "المتطلبات

(١) Louis Dumont لويس دومون *"Homo hierarchicu"* "التراتبية الإنسانية" ١٩٦٦ باريس،

دار النشر جاليمار Gallimard مجموعة تل "Tel" ١٩٨٠ ص ٣٤.

(٢) لويس دومون، المرجع السابق ص ٣١٨.

(٣) ذات المرجع ص ٣١٩.

الضرورة إلى حد ما للحياة الاجتماعية" وتناهض "الاتجاهات العامة للمجتمعات".^(١) لهذا السبب تنامت العنصرية. ويمكننا القول إن هناك احتمالا بأن تظهر التراتبية التي تكتبها مبادئ النظام الاجتماعي المعلنه كأي شيء يتم كفته في صورة مرضية. بجعل التراتبية المباشرة والطبيعية التي تعد "احتياجا كونيا" أمرا غير شرعى تتسبب المجتمعات الحديثة المساواتية فى عودة تراتبية مخيفة تعرف "بالعنصرية". الواقع أنه يتعذر على العقلية الشعبية بغير صعوبة أن تفكر فى المساواة بدون الاستناد إلى هوية تتعارض معها تماما الوقائع المشاهدة.

شهد النقد الموجه إلى الطابع المجرد للمواطن انطلاقة جديدة مع ظهور فكر الفلاسفة الجماعيين "*Communautariens*" المعاصرين مثل "مايكل ساندل" "*Michael Sandel*" و"شارلز تايلور" "*Charles Taylor*" و"الأسدير مكنتاير" "*Alasdair MacIntyre*" و"مايكل والزر" "*Micheal Walzer*".

بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة لم يعد مبدأ الفصل بين العام والخاص كافيا لضمان وجود ديمقراطية حقيقية؛ فالبشر يستشعرون الحاجة إلى اعتراف المواطن ليس فقط بكرامتهم وإنما أيضا بأصالتهم وشرعيتهم، وهذه الأخيرة تكون عبر انتمائهم لثقافة. فالبشر ليسوا فقط مواطنين مجردين، فهم أفراد محسوسون ملموسون حاملون لتاريخ وثقافة متفردين ومشاركين مع آخرين، من الضروري الاعتراف بكليهما على الملأ. فتجريد المواطن لا يؤسس تنظيما سياسيا يعطى كل واحد إمكانية أن يكون معترفا به على الوجه الأكمل، وسنعرض فى موضع متقدم من الكتاب مفردات هذا النقاش. (راجع الفصل الخامس)

(١) ذات المرجع ص ٣٤.

يقوم الفكر المعاكس للثورة بنقد المجتمع القائم على المواطنة باسم قيم ماض تم التعامل معه باعتباره إلى حد ما مثاليا. هذا الفكر عُـد رجعيا بالمعنى الحقيقي للكلمة مع مناداة من قبله بالعودة إلى هذا الماضي. على النقيض من ذلك نجد أن نقد الماركسيين يتنامى استنادا إلى مبادئ الحداثة ذاتها، والأمر بالنسبة لهم لا يتعلق فقط باستنكار المواطنة البرجوازية وإنما بتحقيق المواطنة "الحقيقية" في المستقبل.

المواطن المجرد والبروليتاري

مثلاً التمهصل بين المساواة المدنية والقانونية والسياسية التي ينادى بها كل المواطنين وحالات عدم المساواة الاجتماعية واحدا من أوائل موضوعات النقاش في "الجمعية التأسيسية".

تشهد على ذلك المادة الأولى من "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" التي تقول: "يولد الناس ويعيشون أحرارا متساوين في الحقوق، ولا يمتاز بعضهم عن بعض إلا فيما يختص بالمصلحة العمومية".

لم تكف ضرورة المواطنة بين المساواة في الحقوق وواقع "الفوارق الاجتماعية"، التي كانت في هذه الحقبة تحيل إلى الفروق والفوارق القانونية الموروثة، عن شغل المجتمعات الحديثة حتى إذا كانت الأشكال التي تأخذها "الفوارق الاجتماعية متباينة". و"الفوارق" بالمعنى المتداول في القرن الثامن عشر لم تكن موروثة، أما حالات عدم المساواة فتبقى اليوم مرتبطة بتنوع الموروثات العائلية والتراتيبات التي تنظم عالم الإنتاج.

قام الثوار الأوائل بتحليل آثار هذا التوتر الأساسى على مجتمع المواطنين، بشكل واضح. وقد صاغها "رابو سانت إتيان" *Rabaut Saint- Etienne* اعتباراً من يناير ١٧٩٣ فى كلمات مضيئة تكشف ما استوحى من "توكفيل" *Tocqueville* على النحو التالي: "لا شيء يميز الديمقراطية أفضل من الاتجاه إلى المساواة والاتجاه إلى الآلام بل العنف لتفعيلها [...] /

بمجرد وجود وثبات المساواة السياسية، يستشعر الفقراء أن عدم المساواة فى الثروات يضعف من شأنها وينال منها. وبما أن المساواة تعنى الاستقلال فهم يستكرون الأمر ويضمرون مشاعر سلبية تجاه البشر الذين يضطرون إلى الانصياع لهم لنيل حوائجهم؛ ومن ثم يطالبون بالمساواة فى الثروات". ويمكننا القول بعبارة أخرى إن المساواة فى الحقوق تدفع للمطالبة بالتساوى فى الظروف الاقتصادية، وهى تقود إلى سياسة تهدف إلى جعل ظروف الحياة أكثر مساواة.^(١)

نقد الماركسيين:

تم التوسع فى هذا التحليل استناداً إلى نقد ماركس، فى عالم الثورة الصناعية الأولى الذى كان يتسم بالاضطراب والفقر، لم يكن بوسع المساواة القانونية والسياسية تعويض حالات عدم المساواة العنيفة فى النظام الاقتصادى القائم لا على المستوى الواقعى ولا على المستوى الرمزي.

نشأ كل من النقد الماركسى للديمقراطية الرسمية والطموح للديمقراطية الحقيقية فى تلك الحقبة بالتزامن مع نظرية السياسة كبنية فوقية.

(١) ذكر هذا القول جوشيه *Gauchet*، المرجع السابق، ص ٢١٢

كانت الظروف المادية التي كان العمال يخبرونها في هذه الفترة تشير إلى أنه يمكن فضح الدولة الدستورية الليبرالية كنوع من الخيال البسيط أو بالأحرى من الغش والتضليل. ويستقى نقد المفكرين الماركسيين للطابع الرسمي للمواطنة البرجوازية مصدره الفلسفي من نصوص ماركس الأولى خاصة النص المعنون بـ "المسألة اليهودية". وتجدر هنا الإشارة إلى أنه لا توجد بالنسبة له "حقوق إنسان" خارج نطاق "حقوق المواطن": نميز هنا بين "حقوق الإنسان" و"حقوق المواطن". أى إنسان هذا الذى نميز بينه وبين "المواطن"؟ لا أحد غير عضو المجتمع البرجوازي. [...] "فحقوق الإنسان" التى فصلها ونميزها عن "حقوق المواطن" ليست إلا حقوق عضو المجتمع البرجوازي أى الإنسان الأثنائي، حقوق الإنسان المنفصل عن "الإنسان وعن الجماعة".^(١)

بين حقوق الإنسان هذه، هل يمكن الحديث عن الحرية؟ "يتعلق الأمر هنا بحرية الإنسان منظورا إليها باعتبارها "جوهر فرد" منعزل منطوى على نفسه [...] الحقيقة أن حق الإنسان فى الحرية لا يركز على علاقات الإنسان بالإنسان وإنما على فصل الإنسان عن الإنسان".^(٢)

"ما الملكية إذن؟" "حق الملكية هو إذن حق استمتاع الإنسان بثروته وإمكانيته التصرف فيها "كما يحلو له" بدون أن يعاب بالآخرين، بغض النظر عن المجتمع؛ أى أنه الحق فى الأثنائية. وهذه الحرية الفردية تحديدا بتطبيقاتها

(١) كارل ماركس *"La question Juive"* "المسألة اليهودية" (١٨٤٣) باريس، دار

النشر "بلون" "Plon" مجموعة 10/18 ١٩٦٨ ص ٣٧.

(٢) ذات المرجع ص ٣٧-٣٨.

هى التى تكون أساس المجتمع، البرجوازى. وهى ترى كل إنسان فى إنسان آخر لا تحقيق حريته وإنما كيفية تحديدها ووضع حدود لها".^(١) أما حقوق الإنسان الأخرى فى المساواة والسلامة: وكلمة "مساواة" ليس لها هنا معنى سياسي؛ فهى ليست إلا مساواة فى الحرية". التى سبق التعريف بها عاليه: فكل إنسان يعد بنفس الكيفية أشبه "بجوهر فرد" قاعدته ذاته.^(٢) "والسلامة هى المفهوم الاجتماعى الأعلى مكانة فى المجتمع البرجوازى، مفهوم "الشرطة": فالمجتمع بأسره لا وجود له إلا لى يضمن كل فرد من أعضائه الحفاظ على شخصه وحقوقه وأملاكه".^(٣)

ومحصلة هذه التحليلات أنه "لا يوجد من بين هذه الحقوق المزعومة للإنسان ما يجاوز إذن الفرد الأناني، أى الإنسان باعتباره عضواً فى المجتمع البرجوازى ويعنى هنا الفرد المنفصل عن الجماعة، المنطوى على نفسه، المنشغل فقط بمصلحته الشخصية والمطيع لتعسفه الخاص".^(٤)

وماركس لا يتشكك فى المواطنة فهو يشير إلى أن "الديمقراطية هى كنه كل دستور سياسي"، وهو ينقد بشكل جذرى الشكل الذى اتخذته حتى الآن. كما يضع فى مواجهة ازدواجية الإنسان الطبيعى أو العامل، الإنسان التصورى المجرى أى مواطن المجتمع البرجوازى. بعبارة أخرى هو يفضح الازدواجية بين المجتمع المكون من أفراد حقيقيين محسوسين والدولة باعتبارها أداة للبرجوازية.

(١) ذات المرجع، ص ٣٨. (قام الكاتب بتمييز هذه العبارة بحروف مختلفة فى النسخة الأصلية).

(٢) ذات المرجع.

(٣) ذات المرجع. ص ٣٩. (قام الكاتب بتمييز هذه العبارة بحروف مختلفة فى النسخة الأصلية).

(٤) كارل ماركس، المسألة اليهودية، المرجع السابق، ص ٣٩.

فالديمقراطية الحقيقية لن تتحقق إلا عندما يتحد العامل والمواطن، عندما لا تنقلص المشاركة السياسية للمواطنة وتقتصر على مشاركته المرحلية في الحياة العامة بالانتخابات، وعندما سنتمكن الثورة من تغيير البنية التحتية للمجتمع.

لم تسمح الثورة السياسية الخالصة التي قامت عام ١٧٨٩ للإنسان بتحقيق ذاته وبعقد مصالحة في داخله بين العامل والمواطن. والحقيقة أن الأصل بين تحرير الإنسان من الوهم الديني وتحريره من التفرع والانقسام بين العامل والمواطن، معركة واحدة. ولن يتحقق هذا التحرر المضاعف إلا بشرط تغيير الاقتصاد.

فتحرر البشر الحقيقي بعيدا عن السياسة والدين لن يتحقق إلا بثورة اقتصادية واجتماعية تسمح "بقلب كل الظروف الاجتماعية التي يكون الإنسان فيها كائنا مذلولاً مسترقاً، مهملاً ومحتقراً".

من هنا يمكننا القول إن هناك دعوة للمواطنة الحقيقية في قلب نقد ماركس، فهو لا يرغب في إعادة النظر في غزوات وانتصارات الثورة الفرنسية وإنما يود استكمالها وإعطائها معناها الحقيقي. فالديمقراطية لا يمكن اختصارها في حق التصويت وهي لا تكتسب معنى طالما لم تعط الظروف المادية للأفراد القدرة الحقيقية على الاستمتاع بالحريات. من هنا وجب إيجاد مجتمع ديمقراطي بشكل حقيقي يعد في آن واحد استمراراً واستكمالاً للمواطنة التي ظهرت إلى الوجود في أثناء الثورة الفرنسية.

وجه المفكرون الماركسيون ذات النقد بعد رحيله، فإنجلز *Engels* على سبيل المثال دعا عام ١٨٩٥ إلى تغيير حق التصويت الخاص بالمجتمع البرجوازي حتى لا يستمر في كونه "وسيلة خداع" ويصبح "أداة تحرر" وذلك "لأن الدولة الممثلة الحديثة أداة استغلال العقل ذى المقابل المادى بواسطة رأس المال". أما "برنشتاين" *Bernstein* فقد نادى بدوره عام ١٨٩٩ بالمشاركة الفعلية: "يجعل الحق فى الاستفتاء فى الديمقراطية من ذلك الذى يمارسه، مشاركا اسما فى الجماعة، وهذه المشاركة الاسمية تقود على المدى الطويل إلى المشاركة الحقيقية". واصل لينين *Lenine* هذا التقليد بحيوية وطاقة بالغين. ويذكر له قوله: إن "الديمقراطية الخالصة" ليست إلا جملة خادعة يقولها الليبرالى الذى يسعى لخداع العمال. [...]

رغم كون الديمقراطية البرجوازية تشكل تطورا تاريخيا كبيرا مقارنة بالعصور الوسطى، فإنها تبقى - فهي لا تملك إلا أن تبقى كذلك فى النظام الرأسمالى - ديمقراطية محدودة، ومبتورة، ومزيفة، وخادعة، وجنة للأثرياء وفخ خادع للذين يتم استغلالهم والفقير. [...]

فى أكثر الدول البرجوازية ديمقراطية تصطدم جموع المضطهدين المطحونين بشكل دائم بهذا التناقض الصارخ بين المساواة الاسمية التى تعلنها "ديمقراطية" الرأسماليين وآلاف القيود المانعة والذرائع الحقيقية التى تحول البروليتاريين عبيدا يحصلون على أجر [...]. هناك الآلاف من الحواجز التى تحول دون مشاركة جموع العاملين فى البرلمان البرجوازي (الذى لا يجد أبدا فى الديمقراطيات البرجوازية حولا لكبريات المشاكل؛ فحل هذه الأخيرة يكون غالبا فى البورصة والبنوك). والعمال يعرفون

ويستشعرون، يرون ويدركون بشكل كامل أن البرلمان البرجوازي بالنسبة لهم كيان غريب، أداة قهر للبروليتاريين بيد البرجوازية، كيان لطبقة معادية، لقلة من المستغلين^(١).

من الأصداء الشهيرة لهذا النقد مقولة جان بول سارتر *Jean-Paul Sartre* عام ١٩٧٣: "الانتخابات هي فخ البلهاء" وما نراه هذه السنوات الأخيرة من تجدد ناعم لنقد المواطن التصوري المجرد كما يعبر عنه سرا وراء المعزل في أثناء عملية التصويت. (راجع الفصل الثالث)

ولكن ما هو أكثر دلالة هو أن اعتراض ماركس *Marx* على الإقرار الوحيد بشأن الحريات الصورية قد لقي قبولا بعيدا عن دائرة المفكرين الماركسيين أو أولئك الذين يستلهمون من الفكر الماركسي.

لا أحد ينكر اليوم أن الحق في التعبير والكتابة وفي اختيار الشخص لمن يمثله وعبادة ربه بالكيفية التي تحددها له عقيدته، يفقد كل معنى حقيقي له إذا لم يكن الفرد لديه في معيشته اليومية من الوسائل المادية ما يحفظ له كرامته. والديمقراطيون اليوم مقتنعون بأنه يجب عدم التعويل على ضمانات أولئك المنعمين المميزين الذين يمكنهم الاستمتاع بالحريات الصورية في ضوء ظروفهم الحياتية المستقرة، كما لا يوجد من ينفي أو ينكر أن الحقوق الكونية من المحتمل دوما أن يحظى بها البعض دون الآخرين.

(١) لينين *Lenine* "الثورة البروليتارية والمارق كاوتسكي"

La revolution proletarienne et le renegat Kautsky (1918)

في الأعمال الكاملة، موسكو، دار النشر دو بروجريه *Ed. Du Progres* الجزء ٢٨، ١٩٧٣ ص ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٦.

"الحقوق - الحريات" و"الحقوق غير المادية"^(١)

أخذ هذا النقد بشكل مباشر فى الاعتبار عام ١٨٤٨؛ "فالحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية كانت فيه تتعهد بضمان وجود وحياة العامل بالعمل. ومن هنا فقد كانت تتعهد بتوفير العمل لجميع المواطنين، كما كانت تعترف بحق العمال فى التجمع فيما بينهم حتى ينعموا بثمار عملهم. (إعلان الخامس والعشرين من فبراير / شباط) اعتبارا من هذا التاريخ حوى تقليد حقوق الإنسان عنصرين متباينين أساسيين يشير إليهما المصطلحان الآتيان: "الحقوق - الحريات" و"الحقوق".

يعد أول هذين المصطلحين من مكتسبات ثورة ١٧٨٩، وهذه "الحقوق - الحريات" كانت تضمن حقوق المواطنين قبل سلطة الدولة بتأمين حرية الفكر والتعبير والعقيدة والعبادة والاجتماع والعمل والتجارة.

وتسمى هذه "الحقوق - الحريات" ما استلهمه ثوار ١٧٨٩ المعارضون على التعسف الملكى. وهذا يفسر "مواد إعلان حقوق الإنسان" التى تقرر الضمانات القانونية والتى نقرأ فيها:

"لا يجوز إلقاء الشبهة على رجل أيا كان ولا القبض عليه ولا سجنه إلا فى المسائل التى ينص عليها القانون وبموجب الطرق التى يذكرها. وكل من يغرى أولى الأمر بعمل جائر أو كل موظف يعمل عملا جائرا لا ينص

(١) الحقوق غير المادية *Droits-créances*، مصطلح يطلق على ما يتطلع الفرد إلى الحصول عليه من الجمع المحيط به حتى يتسنى له ممارسة حريته، وهو ما يستشعر منه وجود دين إيجابى للفرد فى ذمة المجتمع أو الدولة.

عليه القانون يعاقب لا محالة. ولكن كل رجل يدعى أو يقبض عليه باسم القانون يجب عليه أن يخضع في الحال. وإذا تمرد استحق العقاب. (المادة ٧)

"لا يجوز أن يعاقب القانون إلا العقاب اللازم الضروري، ولا يجوز أن يعاقب أحد إلا بموجب نظام مسنون قبل الجرم ومعمول به قانونيا قبله. (المادة ٨)

"كل رجل يحسب بريئا إلى أن يثبت ذنبه. وإذا مست الحاجة إلى القبض عليه فيجب أن يقبض عليه بلا شدة إلا متى دعت الحاجة إلى ذلك. وكل شدة غير ضرورية يعاقب صاحبها. (المادة ٩)

"لا يجوز التعرض لأحد لما يبدية من الأفكار حتى في المسائل الدينية على شرط أن تكون هذه الأفكار غير مخلة بالأمن العام. (المادة ١٠)

"إن حرية نشر الأفكار والآراء حق من حقوق كل إنسان. فلكل إنسان أن يتكلم ويكتب وينشر آراءه بحرية. ولكن عليه عهدة ما يكتبه في المسائل التي ينص القانون عليها. (المادة ١١)

مجمل هذه "الحقوق - الحريات" تلخصه صيغة المادة ٩ من إعلان حقوق الإنسان والمواطن التي تشكل ديباجة دستور ١٧٩٣.

"على القانون حماية الحريتين العامة والفردية في مواجهة قهر من يحكمون"، الواقع أن الأمر يتطلب الدفاع عن الفرد ضد تدخلات الدولة والحفاظ على استقلاله الذاتي.

أما النوع الثانى من الحقوق المعروف بـ "الحقوق -غير المادية"، الذى أقر عقب ثورات ١٨٤٨ استجابة للانتقادات الاشتراكية ومطالبات

الحركة العمالية والحركة الكاثوليكية الاجتماعية فقد نشد ضمان الظروف الحقيقية لممارسة "الحقوق - الحريات". هذه الحقوق تُعرّف ما للأفراد قبل الدولة وهى التى بموجبها يمكنهم إجبارها على توفير خدمات بعينها نذكر منها: الحق فى العمل وفى الأمان المادى والتعليم والراحة... إلخ. هذه الحقوق على خلاف سابقتها تلزم الدولة بالتدخل لصالح الأفراد. من هنا ندرك سبب إقرار "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" الصادر عام ١٩٤٨ للحق فى الزواج "بدون أى قيد خاص بالأصل أو الجنسية أو الديانة" وبالمساواة بين النساء والرجال فيما يتعلق بالزواج والطلاق.

يمنح الإعلان الفرد الحق فى الأمان الاجتماعى وفى العمل مع إتاحة الاختيار الحر للوظيفة وضمان مرتبات متساوية للأعمال المتماثلة، بالإضافة إلى الحق فى تكوين نقابة أو الانضمام لها والحق فى الراحة وفى الترويح عن النفس والحق فى مستوى ملائم من المعيشة يضمن له الصحة والرفاهية. هذا إلى جانب الحق فى التعليم شريطة أن تكون المرحلة الابتدائية منه إلزامية ومجانية.

على النقيض من "الحقوق - الحريات" التى كانت تهدف إلى الحد من قدرة الدولة على التدخل، نجد أن "الحقوق" تودى إلى دعم دور الدولة للانتقال من المواطنة الصورية أو الشكلية إلى المواطنة الحقيقية لضمان قيام "الأفراد - المواطنين" بممارسة حقوقهم بشكل فعلى^(١).

(١) لوك فيرى وآلان رينو *Luc Ferry et Alain Renaut*، "الفلسفة السياسية" *Philosophie*

Politique الجزء الثالث *T. III*: "من حقوق الإنسان إلى الفكرة الجمهورية" *Des droits de*

l'homme à l'idée républicaine، باريس دار النشر *PUF* ١٩٨٥ ص ٢٦.

الدولة الحامية:

أدى هذا النقد إلى نشوء الدولة الحامية التى تأسست لإعطاء محتوى محسوس "للحقوق - الحريات". هذه الدولة هى بشكل مميز دولة "الحقوق - غير المادية". وهذه الحقوق الأخيرة لا تتعارض البتة مع "الحقوق - الحريات" بل تتدرج فى تاريخها ومنطقها وفى هذا التوتر الذى لوحظ اعتبارا من ١٧٨٩ بين مساواة المواطن وعدم المساواة السائد بين الأفراد الحقيقيين.

تبين أنه من غير الممكن الاستناد إلى المساواة السياسية والقانونية فى وضع أساس الرابط الاجتماعى والشرعية السياسية بدون السعى فى خط مواز فى جعل الظروف الاقتصادية والاجتماعية أقرب إلى التساوى. فلا يمكن تحويل المواطن إلى سيد بدون أن نضمن له، خاصة فى المجتمعات الغنية المنظمة ارتكازا إلى الإنتاج، ظروف الحياة المادية التى تضمن له كرامته. لكل مواطن الحق فى أن تتيسر له سبل إطفام نفسه والسكن وتربية أبنائه بشكل لائق حتى يتمكن من ممارسة حقوقه السياسية بشكل فعلى محسوس. ويجب أن يحظى بظروف مادية لائقة حتى ينعم فعليا بحقوقه السياسية. هذا المبدأ هو أساس الدولة الحامية التى ينبغى أن يكون توجهها هو تصحيح الآثار الأليمة للسوق وذلك بالاستعانة بآليات إعادة توزيع الثروات.

يرتكز هذا المبدأ على فكرة أن الدولة عليها بشكل مباشر أو غير مباشر وباسم التكافل الذى تحت عليه "جماعة المواطنين"، تعويض الآثار الاجتماعية الفاسدة للمنطق الاقتصادى الصارم. فالبشر ليسوا فقط منتجين.

فكل الذين لا يستطيعون المساهمة فى الإنتاج لأسباب تتعلق بالسن أو الصحة أو القدرة والمهارة لهم الحق فى تعويض من جانب الجماعة، وعلى الدولة التدخل لأنه من واجبها أن تضمن لكل مواطن الظروف المعيشية التى يرى بشكل جمعى فى توقيت محدد أنها ظروف طبيعية. وسبق أن رأينا أن هذه الفكرة قد صيغت وقت الحديث عن سيادة المواطن.

نخلص من ذلك إلى أن الدولة الحامية كانت أساسا مشروعاً سياسياً أو لنقل طريقة للمواطنة بين تساوى النظام السياسى وحقائق عدم التساوى الاقتصادى. على شاكلة ما كان قد فكر فيه كبار الاقتصاديين الليبراليين بدءاً من آدم سميث *Adam Smith* بشأن الليبرالية، فكر منظرو الدولة الحامية والحكام الذين أخذوا بها أنها ستسمح بالجمع بين الفعالية الاقتصادية ومتطلبات العدالة الاجتماعية. وبذا كان بوسعها تلبية متطلبات القيم الديمقراطية وبشكل أخص تحقيق طموحات كل الأفراد - المواطنين فى المساواة والتجاوب مع الولع بالمساواة ويوتوبيا الوصول يوماً لها.

ظهرت الدولة الحامية إلى الوجود عقب الحرب العالمية الثانية غير أن أصولها ترجع إلى أبعد من هذا التاريخ، فهى تتدرج تحت نموذج الدولة الراحية الذى ظهر فى القرن السابع عشر.

من التبسيط الجائز للأمور أن نضع "الدولة الليبرالية" التى ظهرت فى القرن التاسع عشر على نقبض "الدولة - الحامية" التى شوهدت فى القرن العشرين. فالواقع أنه لا توجد لا فى حقيقة مؤسسات الدولة ولا فى تصورات الدولة مقابلة على هذه الدرجة من البساطة.

الدولة الحامية امتداد لتاريخ طويل إيديولوجى ومؤسسى فى آن واحد. ما يميزها هو المستوى الإجمالى للتدخل الذى يعطو ويفوق بكثير ما كان متاحا منه فى الماضى بالإضافة إلى المعنى السياسى الذى أضفى عليه. ظهرت الدولة الحامية إلى الوجود نتيجة الظروف التاريخية والسياسية التى أعقبت الحرب العالمية الثانية: كان ظهور الحماية الاجتماعية وإعادة توزيع أرباح النمو عقب تضحيات الشعوب خلال سنوات الحرب بمثابة أسلوب رد على تحديات الشيوعيين وانتقاداتهم وحل لواحد من أوضاع الحيرة والإحراج الأساسية التى تعاني منها المجتمعات الديمقراطية. كان الأمر يتطلب تعويض حالات عدم المساواة الصارخة فى الظروف الاقتصادية والاجتماعية بين "الأفراد - المواطنين" والرد على انتقادات الماركسيين "للمواطنة البرجوازية" أو "الصورية" وضمان الحقوق الحقيقية للمواطن وإعطاء محتوى "حقيقي" للمواطنة. وقد تبعت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان ذات المنطق عندما صرحت عام ١٩٧٩ بأنها تسعى "لإحاطة الفرد بالظروف المادية الضرورية لممارسة حرياته"، شكلت الدولة الحامية التى وجدت ردا على التحدى الذى تمثله قدرة الاتحاد السوفيتى العسكرية والقيم التى ينادى بها لحظة فى تاريخ الديمقراطيات المعرضة للتهديد السياسى والإيديولوجى للعالم الشيوعى.

اقترح عالم الاجتماع الإنجليزى توماس همفرى مارشال *Thomas Humphrey Marshall* فى كتاب شهير له صدر عام ١٩٥٠ التمييز بين ثلاثة أبعاد للمواطنة^(١). البعد الأول -وفقا له- هو المواطنة المدنية التى

(١) توماس همفرى مارشال *Thomas Humphrey Marshall* "المواطنة والطبقة الاجتماعية"

"Citizenship and Social class" (١٩٤٩) أعيد نشره فى "الطبقة، المواطنة والتطور الاجتماعى"

نيويورك دار النشر أنكوريوك *Class, Citizenship and Social Development* Anchor Book 1965

تم التوصل لها فى القرن الثامن عشر. وتعريف هذه المواطنة يتلخص فى ممارسة "الحقوق - الحريات" (الحرية الشخصية وحرية التعبير وحرية التملك) تلك الحقوق التى تضمنها دولة القانون التى يعظم فيها دور العدالة.

أما البعد الثانى فهو المواطنة السياسية التى تم التوصل لها فى القرن التاسع عشر. وتعرف بممارسة الحقوق السياسية (الحق فى أن يصوت الشخص وأن ينتخب، أن يشارك فى الحياة السياسية وأن يحصل على المعلومات). وتؤمن هذه الحقوق ممارسة الانتخاب المباشر والدور المرجح للبرلمان.

وتمثل المواطنة الاجتماعية التى نشأت فى القرن العشرين، البعد الثالث، وتعريفها هو رجحان "الحقوق - غير المادية" (وهى الحق فى الحماية الاجتماعية والصحة والتعليم والعمل) التى تضمنها مؤسسات الدولة - العامة. عرف هذا التصنيف نجاحا كبيرا، غير أنه ينبغى لفت الأنظار إلى أنها تنطبق بالأخص على التاريخ الإنجليزى. ونسوق هنا على سبيل المثال كيف أن بسمارك *Bismarck* قد نظم مؤسسات "المواطنة الاجتماعية" قبل نشأة "المواطنة السياسية فى الرايخ الألماني". آنذاك كانت البلدان الشيوعية تضمن شكلا من أشكال المواطنة الاجتماعية ولم تكن تعرف لا "المواطنة المدنية" ولا المواطنة السياسية، كثير من التجارب التاريخية، باستبعاد إنجلترا، لم تلتزم بهذا التصور الذى ينحو إلى التطورية.

فهو يهمل الفروق الأساسية بين المواطنة المدنية والمواطنة السياسية من جانب والمواطنة الاجتماعية من جانب آخر، بالإضافة إلى إهماله الجدل

بين الحقوق السياسية بالمعنى الواسع للكلمة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

والجدل حول العلاقات بين الحقوق السياسية والاقتصادية والحقوق الاجتماعية مازال مفتوحا. وقد حرص "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الصادر عام ١٩٤٨ على إدراج الحقوق السياسية التي نادى بها ثورة ١٧٨٩ والتي يعبر عنها - "بالحقوق - الحريات" جنبا إلى جنب مع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أى - "الحقوق - غير المادية" التي يطالب بها عن حق المفكرون الاشتراكيون.

فى تاريخ لاحق، قادت أزمة الأعوام ١٩٧٠ - ١٩٩٠ التى ضاعفت عدد الأشخاص الذين يعانون من الشدة والعوز، مناضلى منظمة حقوق الإنسان إلى اقتراح إعادة تعريف المواطنة الحقبة باعتبارها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

والحق أننا لا نجد اليوم ديمقراطيا ينكر معنى وأهمية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التى تعطى محتوى محسوسا ويوميا لفكرة المواطنة. فالبقاء على قيد الحياة من الناحية المادية فى ظروف تضمن كرامة كل فرد هو اليوم حق للمواطن البائس، يتوجب على المجتمع الديمقراطى وفقا للمبادئ التى بنى عليها شرعيته أن يفى به ويؤديه له. هل يدفع هذا إلى التفكير فى أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية قد أصبحت الحقوق السياسية الحقيقية؟ أم أن علينا التمسك بفكرة أنها شروط ممارسة الحقوق السياسية ولكنها بطبيعتها مختلفة ومن ثم فإن التمتع بظروف معيشية محترمة ولانفة شيء مختلف عن التمتع بـ "الحقوق - الحريات"؟

هل علينا بتعبير آخر أن نرى مثل الليبراليين أن الحقوق السياسية يجب قسرا احترامها في المجتمع الديمقراطي حيث تشكل "الحقوق - غير المادية" أهدافا على المجتمعات الاجتهاد للوصول إليها وإن كان يصعب إعطاؤها ذات القيمة التي تمنح للحقوق السياسية ضامنة حريات البشر؟

هل ينبغي التفكير في أن إقرار المساواة في الحقوق المتعلقة بالمواطن (المدنية والسياسية) يحتفظ بأولوية غير مشروطة تسبق هم العدالة المتعلق بتقسيم الدخول والثروات؟

ليس من المطلوب هنا الإجابة عن هذه الأسئلة، نكتفى والحال كذلك بالإشارة إلى أن التجربة الشيوعية قد أثبتت أن إلغاء الحريات الصورية والحقوق السياسية التقليدية، حتى وإن كانت في بداياتها قد اعتبرت مؤقتة، فإنها قد استمرت طيلة استمرار النظام ولم تضمن الحرية الحقيقية. ينبغي أيضا التذكير هنا بأن المجتمعات المرتكزة على مواطنة اليوم والتي استوعبت النقد ذا الصبغة الماركسية تضيف على نفسها الشرعية بضمان الحريات الصورية بشكل مطلق - مساواة الجميع أمام القانون وحق متساو في المشاركة بفعالية في الحياة العامة التعددية - وفي ذات الوقت باستهداف منح الجميع كل السبل المادية والفكرية لاستخدام هذه الحريات. وأخيرا يجدر بنا التذكير بأن ضمان الظروف المعيشية اللائقة التي طالبت بها عن حق للجميع الحركة الاشتراكية لا يمنح الوجود معنى.

إذا كانت عمليات الشد والجذب بين المساواة التي أقربت للمواطن وحقيقة التنوعات التاريخية وحالات انعدام المساواة الاجتماعية ستستمر في شغل المجتمعات الديمقراطية الحديثة، فإن تاريخ القرن العشرين يقودنا

لطرفها بمصطلحات متجددة. فقد لقنت التجربة التاريخية معنى وقيمة الحريات الصورية. بعد ما رأيناه من تاريخ هذا القرن الذى نحيا فيه يمكننا بل ويجب علينا أيضا، نقد النقد الذى تم توجيهه للمواطنة بدون أن ينتهى بنا الأمر إلى إحاطته بالكثير من القداسة. حتى نتمكن من إنجاز ذلك، ينبغى لنا القبول التام بفكرة أن هذا النقد يظهر للعيان مشكلات حقيقية مندرجة فى منطق الحداثة السياسية ذاته ومرتبطة بالطموحات المتناقضة للرجال الديمقراطيين.

ملحقات

إعلان حقوق الإنسان والمواطن

(٢٦ أغسطس / آب ١٧٨٩)

إن ممثلى الشعب الفرنسى الملتئمين فى جمعية وطنية، إذ يؤكدون أن الجهل والإهمال وعدم احترام حقوق الإنسان هم وحدهم أسباب شقاء المجتمع وفساد الحكومات، يعلنون أنه قد قر عزمهم على أن يعرضوا فى إعلان للعموم حقوق الإنسان الطبيعية، والمقدسة، وغير القابلة للخلع، وذلك لكى يبقى هذا الإعلان حاضرا باستمرار فى جميع أعضاء الجسم الاجتماعى يذكر الناس على الدوام بحقوقهم وواجباتهم، ولكى تكون أعمال السلطات التشريعية وتصرفات السلطات التنفيذية قابلة لأن توزن فى كل لحظة بالهدف من كل مؤسسة سياسية فتحظى بذلك باحترام أكبر، ولكى تكون احتجاجات المواطنين التى ستنبنى من الآن فصاعدا على مبادئ بسيطة وغير قابلة للاعتراض عليها، لأنها ستدور دوما حول العمل بالدستور من أجل سعادة الجميع، وبناء عليه فإن الجمعية الوطنية تقرر وتعلن، أمام الكائن الأسمى (الله) وتحت رعايته، حقوق الإنسان والمواطن الآتى ذكرها.

المادة ١ :

يولد الناس ويعيشون أحرارا متساوين في الحقوق. ولا يمتاز بعضهم عن بعض إلا فيما يختص بالمصلحة العمومية.

المادة ٢ :

غرض كل اجتماع سياسى حفظ الحقوق الطبيعية التى للإنسان والتى لا يجوز مسها. وهذه الحقوق هي: حق الملك وحق الأمن وحق مقاومة الظلم والاستبداد.

المادة ٣ :

الأمة هي مصدر كل سلطة. وكل سلطة للأفراد والجمهور من الناس لا تكون صادرة عنها تكون سلطة فاسدة.

المادة ٤ :

الحرية هي إباحة كل عمل لا يضر أحدا. وبناء عليه فلا حدود لحقوق الإنسان الواحد غير الحدود التى تضمن لأعضاء المجتمع الآخرين ذات الحقوق، ووضع هذه الحدود منوط بالقانون دون سواه.

المادة ٥ :

ليس للقانون حق فى أن يحرم شيئا إلا متى كان فيه ضرر للهيئة الاجتماعية. وكل ما لا يحرمه القانون يكون مباحا ومن ثم فلا يجوز أن يرغم الإنسان عليه.

المادة ٦:

القانون تعبير عن الإرادة العامة ولكل واحد من الجمهور أن يشترك في وضعه سواء كان ذلك بشخصه أو بواسطة نائب عنه. يجب أن يكون هذا القانون واحدا للجميع سواء في الحماية أم في العقاب. ولكل فرد الحق في الوظائف والرتب بحسب استعداده ومقدرته ولا يجوز أن يفضل واحد على آخر في هذا الصدد إلا بفضائله ومواهبه وقدراته.

المادة ٧

لا يجوز إلقاء الشبهة على رجل أيا كان ولا القبض عليه ولا سجنه إلا في المسائل التي ينص عليها القانون وبموجب الطرق التي يذكرها. وكل من أغرى أو قام بتنفيذ أو حض على تنفيذ أى عمل جائر. لا ينص عليه القانون يعاقب لا محالة. كما أن كل رجل يدعى أو يقبض عليه باسم القانون يجب عليه أن يخضع ويمتثل في الحال ويصبح مذنبا في حالة المقاومة.

المادة ٨

يجب ألا ينص القانون إلا على العقوبات الضرورية ولا يجوز أن يعاقب أحد إلا بموجب نظام مسنون قبل الجرم ومعمول به قانونيا قبله.

المادة ٩

كل رجل يحسب بريئا إلى أن يثبت جرمه. وإذا دعت الحاجة إلى توقيفه فيجب أن يقبض عليه بلا شدة إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلك. وكل شدة غير ضرورية يعاقب صاحبها.

المادة ١٠:

لا يجوز التعرض لأحد لما يبدية من الآراء حتى الدينى منها شريطة أن تكون هذه الآراء غير مخلة بالأمن العام.

المادة ١١:

حرية نشر الأفكار والآراء حق من حقوق كل إنسان. فكل إنسان أن يتكلم ويكتب وينشر آراءه بحرية، لكنه يساءل فى حالة تجاوز الحدود الموضوعية لهذه الحرية وفقا للحالات التى يحددها القانون.

المادة ١٢:

يتطلب ضمان حقوق الإنسان والمواطن وجود قوة عامة. هذه القوة منصوص إذن على وجودها لصالح الجميع وليس للمنفعة الخاصة لمن أوكلت إليهم.

المادة ١٣:

للحفاظ على هذه القوة العامة والقيام على تكلفة إدارتها يستلزم الأمر مساهمة جماعية. وينبغى تقسيمها بين المواطنين تناسباً مع قدراتهم.

المادة ١٤:

لكل المواطنين الحق فى مراقبة ما تفرض جبايته من أموال سواء كانت هذه المراقبة بشخصهم أو من خلال من

ينوب عنهم. ولهم كذلك الموافقة على ما تستخدم فيه وتحديد
الوعاء الضريبي الخاص بها بالإضافة إلى مدة وكيفية
استردادها.

المادة ١٥:

للمجتمع الحق في محاسبة كل موظف عمومي عن إدارته
وأعماله

المادة ١٦:

كل مجتمع لا تكون فيه حقوق الأفراد مضمونة ضماناً
فعلياً ولا يكون فيه الفصل بين السلطات منصوصاً عليه
ومحدداً، لا يمكن اعتباره كياناً قائماً ذا هيئة دستورية.

المادة ١٧:

حق الامتلاك من الحقوق المقدسة التي لا تنقضي،
فلا يجوز نزع الملكية من أحد إلا إذا اقتضت المصلحة العمومية
ذلك اقتضاء صريحاً وفي هذه الحالة يعطى الذي تنزع منه
ملكه تعويضاً كافياً.

التقرير الأول للجنة الاستجداء والتسول بالجمعية التأسيسية (١٢ يونيو / ١٧٩٠)

يعد انتفاء وزوال التسول أهم مشكلة سياسية يتوجب حلها. غير أن حلها يصبح واجبا على الأمة الحكيمة المستبيرة التي تضع دستوراً على أسس من العدالة والحرية تعترف بأن الطبقة الكثيفة عددياً من المعدمين والتي تحتاج لجميع حقوق الإنسان، راغبة في لفت أنظار القانون.

حتى هذه اللحظة، يتم النظر إلى أى مساعدة باعتبارها فضلاً من أعمال الخير: وهى فى حقيقة الأمر ليست إلا واجبا. غير أن هذا الواجب لا يمكن القيام به إلا إذا توجهت المساعدات والإعانات الممنوحة من المجتمع إلى المنفعة العامة. إذا كان يمكننا تصور دولة على درجة من الثراء تسمح بتوزيع المساعدات المجانية على كل أعضائها الذين لا ملكية لهم. فإن قيامها بهذا الإحسان والخير المفسد يجعلها مذنبه بارتكابها أكبر جريمة سياسية؛ ذلك أنه إذا كان من حق الفرد الموجود أن يقول للمجتمع: "أعطني" فإن المجتمع من حقه أيضاً أن يجيبه بأن عليه أن يعمل.

هنا يبرز هذا المبدأ المهم الذى أغفلته طويلاً مؤسساتنا الاجتماعية: "إن بؤس الشعوب هو خطأ من جانب الحكومات". إذا لم تكن إدارة أى دولة قادرة على توفير فرص عمل بنسبة الأفراد الموجودين بالمجتمع وغير

مستطيعي العيش بدون عمل فإنها تكون بذلك قد شجعت التشرد والتسول ومن ثم تصبح مسئولة عن كل الجرائم المرتكبة بسبب الفقر وانعدام الموارد [...]

يَوجب هنا القول بأنه لا توجد دولة حتى الآن نظرت بعين الاعتبار إلى الفقراء في دستورها. كثير من الدول انشغل بتدبير مساعدات لهم وأخرى بحثت عن مبادئ هذه الإدارة ودنت بعض الشيء منها؛ غير أنه لا توجد بلد كانت فيه القوانين المؤسسة له دستورية. الحق أنه كثيرا ما يتم التفكير في الإحسان إلى الفقراء إلا أنه لم يفكر قط في إبراز حقوق الإنسان الفقير على المجتمع وحقوق المجتمع عليه. هذا هو الواجب الجليل الذي ينبغي على الدستور الفرنسي القيام به ما دام لا يوجد أحد حتى الآن قد اعترف بحقوق الإنسان واحترامها.

باضطلاعه بهذا الواجب يكون الدستور قد ضمن بقاءه من خلال هذه الطبقة الكثيفة عدديا والتي لا تلقى على ما يبدو قبولا من المجتمع. فوجود قوانين جيدة تساعد هذه الطبقة المعدمة بأكثر الطرق جدوى سيحسن من العادات بالعمل ويقي من كل الشرور التي تنجم بالضرورة عن البؤس ويقلل من الفقر مما يزيد من عدد المواطنين الحقيقيين.

غير أن هذا التشريع الذي يجب أن تنشأ جميع فروعها على أسس موحدة، والذي يستلزم الأمر أن يكون متساوقا في تطبيقاته، ينبغي أن يكون جزءا لا يتجزأ من الدستور، أن يكون أحد مكوناته بحيث يعيب نقصانه الدستور ويجعله بمنأى عن الكمال؛ فالطبقة المعنية، الكثيفة عدديا التي تطالب المجتمع بنجدها، هي جزء من هذا المجتمع وبالتالي فالقانون الذي يحكمها

ينبغي أن يكون جزءاً من الدستور المكتوب لهذا المجتمع. ما لم يحدث هذا فإن هذا التشريع يصبح تصوراً ذهنياً رائعاً وليس القانون الملائم لبلد يحكمه دستور، بمعنى آخر مجرد نافذة خارجة عن بنيته.

التقرير الأول للجنة التسول والاستجداء بالجمعية التأسيسية عرض للمبادئ العامة التي وجهت عملها.

قدمه السيد / لاروشفوكو - ليانكور

في ١٢ يونيو / حزيران ١٧٩٠

ونشر في كتاب كاميل بلوك *Camille Bloch* وألكسندر تويني
Alexandre Tuetey

"محاضر وتقاير لجنة التسول والاستجداء بالجمعية التأسيسية"

١٧٩٠-١٧٩١، باريس، المطبعة القومية ١٩١١، ص ٣٢٧-٣٢٩

مرسوم الجمعية الوطنية
المنظم للمساعدات والإعانات العامة
(١٩ مارس / آذار ١٧٩٣)

- بضم الجمعية الوطنية واجب تأسيس منظمة جديدة للإعانات والمساعدات العامة على الأسس الخالدة للعدالة والأخلاق إلى جملة واجباتها الرئيسة،
- وبتقديرها أنه يجب توزيع هذه الإعانات بنسب صحيحة ووفق أكثر قواعد المساواة كمالات. [...]
- وبرؤيتها أن المنشآت التي ستظهر إلى الوجود بموجب الوضع الجديد للأشياء ينبغي أن تكون على نحو يجعل الفقير يتلقى إعانة مضمونة ومحسوبة وفقا لاحتياجات جميع الأعمار في كل مراحل الحياة.
- وباعتبارها أخيرا أن المجتمع بضمانه فرص عمل لأعضائه، يكون من حقه منعهم من أى فعل يحول دون حصوله على ما طلبه، والذي فى مجمله يكون عائدا بالنفع على النظام العام.

وبعد أن أعلنت كمبادئ:

- أ - إن من حق كل إنسان أن يعول نفسه بالعمل إذا كان صحيح البنية وبإعانات ومساعدات بدون مقابل إذا كان غير قادر على العمل.
- ب - إن خدمة تزويد الفقير بما يقيم أوده هى دين قومي.

قد قررت [...]]

- أن تقوم كل هيئة تشريعية، سنوياً، برصد مبلغ لكل وحدة محلية في الجمهورية يستخدم في إعانات لصالح الفقراء.
- أن تكون الأسس المبدئية لتوزيع الإعانات والمساعدات [...]] كالتالي:
 - ١ - حصة المكلفين في الوحدات المحلية مقارنة بحصة غير المكلفين وفي حالة تساوى عدد السكان بين الوحدات فإن الوحدة التى تضم عدداً أقل من المواطنين المكلفين سيكون لها الحق في إعانة أكبر.
 - ٢ - الأجر المشترك مقابل يوم العمل في كل وحدة محلية، إذ إنه في حالة تساوى عدد السكان وغير المكلفين تحصل الوحدة التى يزيد فيها أجر يوم العمل على نصيب أكبر من الإعانات والمساعدات عند التوزيع بنسبة ملائمة. [...]]
 - ٦ - في كل كانتون أو مقاطعة يتم تأسيس وكالة تكلف تحت إشراف الأجهزة الإدارية ورقابة السلطة التنفيذية بتوزيع العمل والإعانات [...]]
 - ٨ - تقسم أموال الإعانات التى تخصصها الجمهورية للتخفيف من معاناة الفقراء على النحو التالي:
- أشغال للمساعدة يوظف بها الفقراء الأصحاء فى أزمنة الكساد والركود أو الكوارث والمصائب.
- إعانات ترسل إلى مزار إقامة الفقراء العاجزين وأبنائهم والمسنين والمرضى.

- دور ومستشفيات للمرضى الذين لا مأوى لهم ولا مقار تصل إليهم فيها المساعدات.
- ملاجئ للأطفال اللقطاء والمسنين والعجزة الذين لا مقار لهم.
- إعانات للحوادث الطارئة.

رويسبير

مشروع إعلان حقوق الإنسان والمواطن^(١)

(٢١ أبريل / نيسان ١٧٩٣)

ممثلو الشعب الفرنسي المجتمعون في الجمعية الوطنية

اعترافا منهم بأن القوانين الإنسانية غير المستمدة من قوانين العدالة والعقل الخالدة ليست إلا عدوانا وانتهاكا من قبل الجهل والطغيان على البشرية، واقتناعا منهم بأن النسيان واحتقار الحقوق الطبيعية للإنسان هي الأسباب الوحيدة للجرائم ولمصائب العالم:

قد قرروا عرض هذه الحقوق المقدسة وغير القابلة للتنازل في إعلان رسمي حتى يتمكن كل المواطنين بمقارنتهم الدائمة بين أعمال الحكومة والأهداف التي وضعتها لنفسها كل مؤسسة اجتماعية، من صد أي محاولة لقهرهم وإذلالهم بالطغيان. وحتى يضع الشعب دوما نصب عينيه أسس حريته وسعادته: القاضي وقاعدة واجباته والمشرع وكنه مهمته.

ونتيجة لذلك فإن الجمعية الوطنية تقر وتعلن أمام الجميع وتحت أنظار وحماية المشرع الأعلى الكون الإعلان التالي لحقوق الإنسان والمواطن.

(١) مشروع تم تبنيه في الحادي والعشرين من أبريل/ نيسان عام ١٧٩٣ في نادى اليقوبيين وتقديمه في الرابع والعشرين من ذات الشهر إلى الجمعية الوطنية التي رفضته.

المادة الأولى:

يكون الهدف من كل تجمع سياسى هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية وغير القابلة للتقادم للإنسان وتنمية كل ملكاته.

المادة الثانية:

الحقوق الأساسية للإنسان هي أن يمكن من الحفاظ على وجوده وحريته [...]]

المادة السابعة:

الحق فى الملكية محدود مثله مثل جميع الحقوق الأخرى بوجوب احترام حقوق الآخرين.

المادة الثامنة:

ويجب ألا يضر هذا الحق بأمان وبحرية ووجود وبملكية أمثالنا من البشر.

المادة التاسعة:

كل حيازة وكل إتجار يخرق هذا المبدأ يعد غير مشروع وغير أخلاقى

المادة العاشرة:

يلتزم المجتمع بكفالة الأمن المعيشى لكل أعضائه إما بتدبير عمل لهم أو بضمان سبل العيش لغير القادرين على العمل.

المادة الحادية عشرة:

تعد كل المساعدات الضرورية لمواجهة الفقر دينا على
الغنى أدائه للفقير، وعلى القانون تحديد الكيفية التى يتم بها سداد
هذا الدين.

المادة الثانية عشرة:

ويعفى المواطنون الذين لا تزيد دخولهم عما هو
ضرورى لمعيشتهم من المساهمة فى النفقات العامة. أما
الآخرون فعليهم تحملها بشكل متدرج يتفق وقدر ثرواتهم.

خطاب النائب هارمون "Harmand"

(٢٥ من أبريل / نيسان ١٧٩٣)

قال "هارمون" *Harmand* النائب عن مقاطعة "لاموز" *La Meuse* "إن البشر الراغبين في أن ينسبوا بشكل حقيقى للإنسانية سيقرون بأنه بعد الحصول على المساواة السياسية تصبح الرغبة الأكثر طبيعية والأكثر إلحاحا هي الوصول إلى المساواة الفعلية. وذهب إلى أبعد من ذلك بقوله إنه بدون هذه الرغبة أو هذا الأمل في مساواة فعلية يصبح الحق في المساواة سرايا ذا وقع قاسى يعذب الشريحة الأكثر عددا والأضعف من المواطنين عذابا شديدا بدلا من أن يجلب لهم المنافع والمتع الموعودة. وأضيف هنا أن المؤسسات الاجتماعية البدائية ما كان من الممكن أن يكون لها هدف إلا تطبيق المساواة الفعلية بين البشر، وأزيد على ذلك أنه على المستوى المعنوى لا يوجد تناقض أكثر عبثية وأكثر خطورة إلا توفر الحق في المساواة مع غياب المساواة الفعلية ذلك أنه إذا كان لدى الحق في شيء فإن الحرمان منه يصبح ظلما بل ظلما مثيرا للضجر والثورة.

لنستبعد وننح جانبا كل هذه الأبعاد الميتافيزيقية، هذه المحصلات الجذابة والخادعة للغرور والأنانية. هناك حقيقة خالدة يجب أن يوليها الجميع إراديا التقدير الذى تستحقه إذا ما كانت هناك رغبة في اتقاء التقدير الإجبارى الذى قد يراد لاحقا منحه لها، هذه الحقيقة هي أن الحق في المساواة منحة من الطبيعة وليست فضلا من المجتمع، هذه هي حقوق الإنسان. غير أنه بما أن

هذه الحقوق لم يعترف بها وبما أن الحق فى المساواة لم يستطع منح الضعفاء المساواة الفعلية التى بدونها لا يعنى الحق فى المساواة شيئا، فقد اجتمعا معا كنوع من الضمان المتبادل ومن ثم ضمان منحة حق المساواة، هذه هى حقوق المواطن.

[...]

كثيرا ما قيل إن الفقير مثله فى ذلك مثل الثرى؛ يتمتع بمساواة مشتركة فى نظر القانون والحقيقة أن هذا ليس إلا إغواء سياسيا؛ فالجائع أو ذو الحاجة لا تلزمه مساواة ذهنية فقد كان ينعم بها فى حالته البدائية. وأكرر ذلك هنا لأن الأمر ليس منحة من المجتمع كما أنه للحد هنا من حقوق الإنسان كان الأجدر به والأفضل بالنسبة له البقاء على حالته الطبيعية الأولى بحثا وانتزاعا لما يقيم أوده فى الغابات أو على سواحل البحار والبحيرات.

[...]

أعرف الفروق التى ميزت بين الحق فى المساواة والمساواة الفعلية، بين المساواة السياسية والمساواة المدنية واستشعر الاختلاف ودرجاته. غير أننى أدرك جيدا أيضا أن هذه الفروق إن لم تكن لعبا بالألفاظ فهى على الأقل خدعة يتقبلها الخيال من فرط حذقها، أعرف أيضا أن الاختلاف بين شيئين لا يجعل الواحد منهما ينفى وجود الآخر، وإذا كان لبعض المؤسسات البشرية الحق فى التساوق والتوافق الاجتماعى فهو بين الحق فى المساواة والمساواة الفعلية، الفارق الوحيد هو أن الحق فى المساواة مطلق أما المساواة الفعلية فلا تتصف بالإطلاق ولا يمكنها أن تكون كذلك على الأقل حتى الآن.

أجد فى ذلك حقيقتين لاحقتين أو بالأحرى نتيجتين ضروريتين؛ أولاهما أنه كلما صعب الوصول للمساواة الفعلية، وجب على المجتمع التوق والطموح

إليها لضمان الحق في المساواة، هذا هو شغله الشاغل أما النتيجة الثانية فتتعلق بالمواطنين الذين لا يمكنهم المطالبة بشيء أكثر من ذلك. فبما أن التساوى الكامل في الثروات ضرب من المستحيل مثله في ذلك مثل التكافؤ التام بين الملكات الفكرية والقدرات الذهنية لدى الأفراد فإن المجتمع يكون قد أدى كل ما عليه أدأؤه في هذا الصدد إذا ما عالج جميع حالات التفاوت البين والشاسع وتوقى قدر طاقته التباين المحتمل الحدوث. يماثل هذا المسلك في منطقته وأسبابه إلزام المجتمع لنفسه بتوفير ذات التعليم لأفراده رغم أن جميعهم لن يستفيدوا بذات القدر وبذات التوفيق من هذه الميزة.

هذا الفارق بدلا من أن يكون ذريعة للإحجام عن توفير الخدمة، يزيد من وجوب التزامه بتقديمها.

[...]

خطاب السيد / ج.ب. هارمون *J.B.Harmand* النائب عن مقاطعة

لاموز *La Meuse* الجريدة العامة. الجمعية الوطنية

العدد ١٢٥٠ الصادر في ٢٦ أبريل / نيسان ١٧٩٣

ص ٤٥٨٠-٤٥٨٣

بيانات الحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية

(٢٥ فبراير / شباط ١٨٤٨)

تتعهد الحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية بضمان وجود ومعيشة
العامل بالعمل.

كما تتعهد بتوفير عمل لجميع المواطنين.
وتقرر بوجوب اتحاد العمال فيما بينهم ليهنأوا بما ينتج عن عملهم من
ربح.
نعيد الحكومة المؤقتة للعمال الذين تتبعهم المليون المستحق من القائمة
المدنية.

(٢٨ فبراير / شباط ١٨٤٨)

باسم الشعب الفرنسي

بيان الحكومة المؤقتة

بالنظر إلى كون الثورة التي يقوم بها الشعب يجب أن تتول منافعتها له.
وإلى أنه حان الوقت لوضع حد لعذابات العمال الطويلة والظالمة.

وإلى أن مسألة العمل ذات أهمية قصوى.

وإلى أنه لا يتقدمها ولا يدانيها رفعة شيء مما يشغل الحكومة الجمهورية.

وإلى أنه جدير بفرنسا دراسة وحل المشكلة المطروحة اليوم عند أمم أوروبا الصناعية.

وإلى أنه يجب الانتباه بدون أدنى تقاعس إلى ضرورة أن يضمن الشعب الثمار الشرعية لعمله.

قررت الحكومة المؤقتة للجمهورية:

- تشكيل لجنة دائمة مكلفة بمهمة عاجلة وخاصة وهى الاهتمام بمصير العاملين وشؤونهم يطلق عليها "لجنة الحكومة للعاملين".
- لتبيان الأهمية التى توليها الحكومة المؤقتة للجمهورية لحل هذه المشكلة الكبيرة تكليف السيد/ لويس بلان *M. Louis Blane* عضو لجنة الحكومة للعاملين، رئيسا لها والسيد/ ألبير *M. Albert* نائبا له.
- دعوة العمال للانضمام إلى هذه اللجنة.
- أن يكون المقر الرئيسى للجنة فى قصر اللوكسمبرج.

دستور الجمهورية الثانية (٤ نوفمبر / تشرين الثاني ١٨٤٨)

ديباجة

تعلن الجمعية الوطنية أمام الله وباسم الشعب الفرنسي

(١) أن فرنسا قد أصبحت جمهورية وبتبنيها لهذا الشكل النهائي للحكومة، وضعت لنفسها هدفاً أن تسير بشكل يتسم بحرية أكبر في طريق التقدم والحضارة، وأن تضمن توزيعاً أكثر إنصافاً لأعباء ومزايا المجتمع، وأن تزيد العيش رغداً لكل فرد بتخفيض النفقات العامة والضرائب تدريجياً، وأن توصل كل المواطنين، بدون أى صدمات جديدة وعن طريق العمل المتتابع والثابت للمؤسسات والقوانين، إلى درجة أعلى دوماً من الخلوقية والمعارف والرفاهية.

(٢) الجمهورية الفرنسية ديمقراطية وتشكل وحدة لا تتجزأ.

(٣) وهي تعترف بالحقوق والواجبات السابقة واللاحقة للقوانين الوضعية.

(٤) وتضع لنفسها مبدأ الحرية والمساواة والأخوة، وقاعدة الأسرة والعمل والملكية والنظام العام.

(٥) وهى تحترم الجنسيات الأجنبية كما تبغى أن تحترم جنسيتها، ولا تشن حروبا بهدف الغزو كما لا تستعمل أبدا قواتها ضد حرية أى شعب.

(٦) هناك واجبات متبادلة على المواطنين قبل الجمهورية وعلى الجمهورية قبل المواطنين.

(٧) يجب على المواطنين حب وطنهم وخدمة الجمهورية والدفاع عنها وبذل الروح من أجلها والمشاركة فى أعباء الدولة تناسبا مع ثرواتهم. وعليهم بالعمل ضمان وجودهم ومعيشتهم وباستشراف الموارد من أجل المستقبل، المساهمة فى الرفاهية والمشاركة بالتآزر ومساندة البعض للبعض الآخر وفى النظام العام مع مراعاة القوانين الأخلاقية والقوانين المكتوبة التى تحكم المجتمع والأسرة والفرد.

(٨) على الجمهورية حماية المواطن فى شخصه وأسرته ودينه وملكيته وعمله وجعل التعليم الضرورى لكل البشر فى متناول كل فرد، كما أن عليها بالمساعدات الأخوية ضمان وجود ومعيشة المواطنين المحتاجين إما بتدبير فرص عمل لهم فى حدود مواردها وإما بمنحهم إذا لم تكن لهم أسر تعولهم مساعدات تفى بحاجة من لا يستطيعون منهم العمل.

الفصل الأول

عن السيادة

المادة ١ :

تتمثل السيادة في عمومية المواطنين الفرنسيين، وهي غير قابلة للتنازل وغير قابلة كذلك للتقادم. كما أنه لا يمكن لأى فئة من الشعب أو لأى فرد أن يسوغ لنفسه حق ممارسة السيادة الوطنية.

الفصل الثاني

حقوق المواطنين التى يضيفها الدستور

المادة ٢ :

لا يجوز اتهام أى إنسان أو القبض عليه وحبسه إلا وفقا لما ينص عليه القانون.

المادة ٣ :

لمسكن كل شخص يقيم على الأراضى الفرنسية حرمة مصانة ولا يسمح بدخوله إلا فى الحالات التى حددها القانون وبالطرق التى نصت عليها قواعده.

المادة ٤ :

لا يحاكم الشخص إلا أمام قضاة الطبيعيين ولا يجوز تشكيل لجان ولا محاكم استثنائية بأى صفة وتحت أى مسمى إن كان.

المادة ٥ :

تلغى عقوبة الإعدام فى مجال السياسة.

المادة ٦ :

لا يمكن أن يكون للرق وجود على أى أرض فرنسية

المادة ٧ :

لكل فرد الحق فى المجاهرة بدينه وفى أن تحمى الدولة ممارسته لشعائره. للوزراء المسئولين إما عن الأديان المعترف بها حاليا من قبل القانون وإما عن تلك التى سيعترف بها لاحقا الحق فى تقاضى راتب من الدولة.

المادة ٨ :

للمواطنين الحق فى التجمع سلميا بدون أسلحة وأن يتقدموا بعرائض وأن يعبروا عن آرائهم عن طريق الصحافة أو أى وسيلة أخرى. لا يحد ممارسة هذه الحقوق إلا حقوق وحرية الغير، بالإضافة إلى الأمن العام ولا يمكن بأى حال إخضاع الصحافة للرقابة.

المادة ٩ :

التعليم حر. تمارس حرية التعليم وفق شروط القدرات والأخلاق التي تحددها القوانين وتحت إشراف الدولة ورقابتها. تمتد هذه الرقابة إلى جميع الهيئات التعليمية والتربوية بدون استثناء.

المادة ١٠ :

لجميع المواطنين فرص عادلة في تولى الوظائف العامة ولا يميز بينهم شيء غير الكفاءة وذلك وفق الشروط التي تحددها القوانين. تلغى إلى الأبد كل ألقاب النبالة وكل تمييز مرجعه المولد أو الطبقة.

المادة ١١ :

كل الملكيات مصنونة وغير قابلة للانتهاك. غير أن للدولة الحق في طلب التضحية بملكية للمنفعة العامة واضحة الشرعية لقاء تعويض عادل ومسبق.

المادة ١٢ :

الثروات المصادرة لا يمكن استردادها أبداً.

المادة ١٣ :

يضمن الدستور للمواطنين حرية العمل والتصنيع ويشجع المجتمع تطور العمل بمجانية التعليم الابتدائي والتأهيل المهني

والمساواة فى العلاقات بين العامل ورب العمل ومؤسسات التعاون والائتمان والمؤسسات الزراعية والجمعيات وما توفره الدولة والوحدات المحلية والكوميونات من أشغال عامة لتوظيف العاطلين. كما توفر الدولة المساعدة للقضاء والعجزة والمسنين الذين ليست لهم موارد ولا تستطيع أسرهم كفالتهم.

المادة ١٤ :

الدين العام مضمون وكل نوع من أنواع التعهدات التى تأخذها الدولة على نفسها قبل دائئنها مضمون وغير قابل للانتهاك.

المادة ١٥ :

تفرض كل ضريبة للمنفعة العامة، ويساهم فيها كل فرد بقدر ملكاته وثروته

المادة ١٦ :

لا يمكن فرض أو تحصيل ضريبة إلا بموجب قانون.

المادة ١٧ :

لا يسمح بالضريبة المباشرة إلا لعام واحد، أما الضرائب غير المباشرة فيمكن السماح بها لعدة سنوات.

الإعلان العالمى لحقوق الإنسان

(١٠ ديسمبر ١٩٤٨)

الديباجة:

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة. هو أساس الحرية والعدل والسلام فى العالم.

ولما كان تتأسى حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية أذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالمى يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة.

ولما كان من الضرورى أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم.

ولما كان من الجوهري تعزيز تنمية العلاقات الودية بين الدول، ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت فى الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقى الاجتماعى قدما وأن ترفع مستوى الحياة فى جو من الحرية أفسح.

ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها.

ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد.

فإن الجمعية العامة تتنادى بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه جميع الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة، قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها.

المادة ١:

يولد جميع الناس أحرارا متساوين فى الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء.

المادة ٢:

لكل إنسان حق التمتع بكل الحقوق والحريات الواردة فى هذا الإعلان، دون أى تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر، دون أى تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلا عما تقدم فلن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى لبلد أو البقعة التى ينتمى إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلا أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتى أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود.

المادة ٣ :

لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه.

المادة ٤ :

لا يجوز استرقاق أو استعباد أى شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بجميع أوضاعهما.

المادة ٥ :

لا يعرض أى إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة

المادة ٦ :

لكل إنسان أينما وجد الحق فى أن يعترف بشخصيته القانونية

المادة ٧ :

كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة عنه دون أى تفرقة، كما أن لهم جميعا الحق فى حماية متساوية ضد أى تمييز يخل بهذا الإعلان وضد أى تحريض على تمييز كهذا.

المادة ٨ :

لكل شخص الحق فى أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه عن أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التى يمنحها له القانون.

المادة ٩ :

لا يجوز القبض على أى إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفا

المادة ١٠ :

لكل إنسان الحق، على قدم المساواة التامة مع الآخرين،
فى أن تتظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظرا عادلا علنياً
للفصل فى حقوقه والتزاماته وأى تهمة جنائية توجه إليه.

المادة ١١ :

- (١) كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا إلى أن تثبت إدانته قانونا بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.
- (٢) لا يدان أى شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلا إذا كان ذلك يعتبر جرما وفقا للقانون الوطنى أو الدولى وقت الارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

المادة ١٢ :

لا يعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

المادة ١٣ :

- (١) لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.
- (٢) يحق لكل فرد أن يغادر أى بلاد بما فى ذلك بلده كما يحق له العودة إليها.

المادة ١٤ :

- (١) لكل فرد الحق فى أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول اللجوء إليها هرباً من الاضطهاد.
- (٢) لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة فى جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم.

المادة ١٥ :

- (١) لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.
- (٢) لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو إنكار حقه فى تغييرها.

المادة ١٦ :

- (١) للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين ولهما حقوق متساوية عند الزواج وفى أثناء قيامه وعند انحلاله.
- (٢) لا يبرم عقد الزواج إلا برضاء الطرفين الراغبين فى الزواج رضاء كاملاً لا إكراه فيه.
- (٣) الأسرة هى الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المادة ١٧ :

- (١) لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.
- (٢) لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً.

المادة ١٨ :

لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة.

المادة ١٩ :

لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

المادة ٢٠ :

(١) لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

(٢) لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المادة ٢١ :

(١) لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا.

(٢) لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

(٣) إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

المادة ٢٢:

لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تحقق بوساطة المجهود القومي والتعاون الدولي وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته.

المادة ٢٣:

- (١) لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة.
- (٢) لكل فرد دون أى تمييز الحق في أجر متساو للعمل.
- (٣) لكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.
- (٤) لكل شخص الحق في أن ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

المادة ٢٤:

لكل شخص الحق في الراحة وفي أوقات الفراغ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر.

المادة ٢٥:

- (١) لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله

الحق فى تأمين معيشته فى حالات البطالة والمرض والعجز والترمّل والشيوخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

(٢) للأمومة والطفولة الحق فى مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء كانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعى أو بطريقة غير شرعية.

المادة ٢٦ :

(١) لكل شخص الحق فى التعليم، ويجب أن يكون التعليم فى مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولى إلزاميا وينبغى أن يعمم التعليم الفنى والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالى على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

(٢) يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملا، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

(٣) للآباء الحق الأول فى اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة ٢٧ :

(١) لكل فرد الحق فى أن يشترك اشتراكا حرا فى حياة المجتمع الثقافى وفى الاستمتاع بالفنون والمساهمة فى التقدم العلمى والاستفادة من نتائجه.

(٢) لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

المادة ٢٨:

لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقّقاً تاماً.

المادة ٢٩:

(١) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً.

(٢) يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

(٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة ٣٠:

ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

ديباجة دستور الجمهورية الخامسة (٥ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٥٨)

يعلن الشعب الفرنسى رسميا تمسكه بحقوق الإنسان وبمبادئ السيادة الوطنية على النحو الذى حدده إعلان ١٧٨٩ وأكدته وأتمته ديباجة الدستور الصادر عام ١٩٤٦.

بموجب هذه المبادئ ومبدأ حرية الشعوب فى تقرير مصيرها فإن الجمهورية تمنح الأقاليم الواقعة فيما وراء البحار التى تفصح عن إرادتها الانضمام إليها، مؤسسات جديدة تقوم على المثل العليا المشتركة من الحرية والمساواة والأخوة، صممت بهدف تحقيق تطورها الديمقراطي.

ديباجة دستور الجمهورية الرابعة

(٢٧ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٤٦)

- غداة الانتصار الذى حققته الشعوب الحرة على الأنظمة التى سعت إلى استعباد البشرية وإهانتها، يعلن الشعب الفرنسى مجددا أن كل إنسان يملك حقوقا مقدسة وثابتة، دون تمييز بسبب الأصل أو الدين أو العقيدة، ويؤكد مرة أخرى رسميا على حقوق وحريات الإنسان والمواطن المنصوص عليها فى إعلان الحقوق الصادر عام ١٧٨٩ والمبادئ الأساسية المعترف بها فى قوانين الجمهورية.
- وفضلا عن ذلك يعلن مثلما هو على وجه الخصوص أمرا ضروريا لعصرنا المبادئ السياسية والاقتصادية والاجتماعية الواردة أدناه:
- يكفل القانون للمرأة فى جميع المجالات حقوقا متساوية مع حقوق الرجل.
- كل شخص يضطهد بسبب أفعاله فى سبيل الحرية له الحق فى اللجوء إلى أراضى الجمهورية.
- على كل شخص واجب أن يعمل وله الحق فى الحصول على عمل، ولا يجوز أن يضار أحد فى عمله أو وظيفته بسبب أصوله أو آرائه أو معتقداته.

- يجوز لكل شخص أن يدافع عن حقوقه ومصالحه من خلال العمل النقابي والانضمام إلى نقابة من اختياره.
- يمارس حق الإضراب في إطار القوانين التي تنظمه.
- يشارك كل عامل من خلال وساطة ممثليه في التحديد الجماعي لشروط العمل وكذلك في إدارة المؤسسات.
- كل مال وكل مؤسسة لها أو تكتسب طابع الخدمة العامة القومية أو الاحتكار بحكم الواقع يجب أن يصبح ملكا للمجتمع.
- تهيب الأمة للفرد وللأسرة الظروف اللازمة لتنميتها.
- تكفل الأمة للجميع ولا سيما الطفل والأم والعمال المسنين حماية الصحة والأمن المعيشي والراحة وأوقات الفراغ. ويكون لكل إنسان غير قادر على العمل بسبب سنه أو حالته البدنية أو العقلية أو وضعه الاقتصادي الحق في الحصول من المجتمع على الوسائل الملائمة.
- تعلن الأمة التضامن والمساواة لكل الفرنسيين أمام الأعباء الناجمة عن الكوارث القومية.
- تكفل الأمة المساواة في تحصيل الطفل والبالغ للتعليم والتدريب المهني والثقافة ويكون التنظيم للتعليم العام المجاني والعلمي على جميع المستويات واجبا على الدولة.
- الجمهورية الفرنسية المحافظة على تقاليدها تتبع قواعد القانون العام الدولي، ولن تشرع في أي حرب لأغراض الغزو، ولن تستخدم قواتها أبدا ضد حرية أي شعب.

- مع مراعاة المعاملة بالمثل، فإن فرنسا توافق على تحديدات سيادتها واللازمة للتنظيم والدفاع عن السلم.
- تشكل فرنسا مع شعوب ما وراء البحر اتحادا يقوم على أساس المساواة فى الحقوق والواجبات، دون تمييز بسبب العرق أو الدين.
- الاتحاد الفرنسى يتكون من الأمم والشعوب التى توافق على تجميع أو تنسيق مواردها وجهودها من أجل تنمية حضاراتها وزيادة رفاهيتها وكفالة أمنها.
- حفاظا منها على مهمتها التقليدية تهدف فرنسا إلى أن تقود الشعوب التى حملت مسئوليتها نحو الحرية فى أن تدير نفسها ذاتيا، وفى أن تدير شئونها الخاصة بطريقة ديمقراطية، وباستبعاد كل نظام استعمار قائم على التعسف، فإن فرنسا تكفل للجميع المساواة فى الوصول إلى المناصب العامة والممارسة الفردية أو الجماعية للحقوق والحريات التى تم إعلانها أو تأكيدها أعلاه.

الفصل الثالث

المؤسسات

المواطنة ليست بكيان أو ذات أو جوهر يمن به فى صورة منحة أبدية الدوام يستوجب الأمر الحفاظ عليه ونقله من السابقين إلى اللاحقين. هى بنیان تاريخي. ما سيق من تعريفات لها لا تتقاطع فهى نتاج صدامات وتوافقات بين مدرکات متنوعة بين جماعات اجتماعية متباينة وفقاً لعلاقات القوى التى تنشأ بينهما.

تطور التعريف عبر الأزمان ومازال على تقدمه، واتخذ أشكالاً تختلف من بلد لآخر، كما أن ذات المبادئ المعلنة قد طبقت بطرق اختلفت باختلاف التقاليد التاريخية الخاصة بكل بلد. رأينا من قبل كيف أن مدرك المواطن "بالطريقة الإنجليزية لم يكن هو ذاته المدرك" على الطريقة الفرنسية. من هنا فقد كان من الممكن القيام بتحليل من ذات النوعية فى كل واحدة من البلدان الديمقراطية.

والحقيقة أن المواطنة لا تستطيع تنظيم المجتمع إلا إذا تجسدت فى قواعد قانونية وبشكل أعم فى مجموعة من المؤسسات والممارسات الاجتماعية. ويمكننا القول إن المواطنة تصبح صورية وشكلية إذا لم نتم ترجمتها فى صورة مؤسسات تنظم الحياة المشتركة بشكل حقيقى ملموس.

لهذا السبب استمر تقدم هذه المؤسسات. غير أنه يمكننا القول إن هذا التقدم وهذا التنوع لم يحولا دون وجود قاسم مشترك للمواطنة الحديثة وهو نزعتها وميلها للعمومية.

الدعوة الكونية:

بدأ مع ظهور هيوم *Hume* نقد "المدينة القديمة" التي كانت تركز على التمييز بين الأحرار والعبيد وبالتالي تستبعد الأغلبية العظمى من أفراد الشعب من ممارسة الديمقراطية. ووضعت بعد ذلك المجتمعات الحديثة تدريجيا في المؤسسات دعوتها الكونية للمواطنة.

معنى التصويت:

نظرا لكون الحق في التصويت أداة مميزة ورمز سيادة المواطنين في آن واحد، فإن تاريخ التعميم التدريجي لحق التصويت كاشف لمعنى المواطنة الحديثة. الواقع أن الانتخاب بالنسبة للمواطنين هو سبيلهم لاختيار ممثليهم ولتنظيم الحياة السياسية مع وضع جزاء للفعل الذي يأتونه، يوصل تكرار الانتخابات الحاكمين الذين يخضعون بشكل منتظم لتصويت الناخبين إلى التوقع المسبق لردود أفعال المحكومين.

وتساهم الانتخابات في حل الصراعات والصدامات بين المجموعات الاجتماعية بتنظيم القواعد المشتركة والمناقشات والتوافقات بدلا من حلها بالعنف.

والحقيقة إنه ليس من وظائف التصويت الديمقراطي فقط اختيار القادة ومنح الناخبين فرصة إعلان ثقتهم أو انعدامها في السياسة التي انتهجوها وتنظيم الصلات بين المجتمع والسلطة. فهو أيضا رمز المقدس الجديد، رمز المجتمع السياسي نفسه الذي يضمن الروابط الاجتماعية ويرسم مصير الجماعة. على جانب آخر من إقرار الرابط الاجتماعي، نجد أن التصويت يوضح بشكل محسوس وجود مساحة سياسية مجردة، بها على عكس كل تجربة اجتماعية حقيقية ومرئية، كل مواطن مساو للآخر. بترجمة حقيقة مقولة: "صوت لكل إنسان" إلى أفعال تؤسس الانتخابات من جديد لفكرة المساواة الشكلية للمواطنة وتضفي الشرعية على النظام السياسي.

ويرتبط الانتخاب العام بالسمتين الكبيرتين اللتين تشكلان ركيزة نوعية المجتمعات الحديثة، وهما: تطلعها إلى تأسيسها الذاتي، وفردانياتها. فالمجتمع لم يعد ينظر إليه باعتباره عطية أو طبيعة منشؤها مشروع رباني أو طبيعي تنظمه قواعد تشغيل ومواصفات مفروضة بأحكام خارجة عن نطاقه. المجتمع نسق ينشئ ويكون نفسه باشتغال البشر على أنفسهم. وهو من ناحية أخرى يتكون من مجموعة أفراد ولا يشكل هيئة. حين يكون هناك انتخاب تقوم هذه المجموعة من الأفراد المنعزلين عن بعضهم بعضاً بتكوين ما يبدو لمدة قصيرة وبشكل رمزي "جماعة المواطنين" التي تعد مصدر الشرعية السياسية.

ويمكننا بذلك القول بأن الانتخاب العام هو سر من أسرار مساواة المواطنين وبالتالي تشكل ممارسة الانتخاب لحظة تأخذ فيها جماعة المواطنين شكلا محسوسا.

ويدرك هذا المعنى جيدا من حُرْم منه. كانت المادة الأولى من دستور الولايات المتحدة الأمريكية قد أعطت للمواطن الأسود ثلاثة أخماس الوزن الانتخابي للرجل الأبيض. وقد نجح البيض في استبعاد السود من الممارسة الانتخابية طيلة قرن كامل بعد الإعلان الرسمي لإلغاء العبودية. وهذا يعنى أن الحق في التصويت ليس في حد ذاته أمرا يمكن إهماله، حتى وإن لم يكن بالطبع كافيا لحل مشاكل الحياة المشتركة. عبر كاتبنا بيان مطالبة "القوة السوداء" ستوكولي كارمايكل "*Stokely Carmichael*" و"شارل ف. هاميلتون" "*Charles V. Hamilton*" عن ذلك ببلاغة فائقة عام ١٩٦٧ في قولهما: "للتسجيل ذاته في السجلات الانتخابية آثار عدة، فتوسيع مشاركة القاعدة يشكل بداية التحديث السياسي. كما أن له نتيجة أخرى يعرفها الوجوديون؛ فهو يمنح "الإحساس بالوجود". فالأسود الذى يذهب لتسجيل نفسه يقول "لا" للأبيض، يقول له: "كنت قد قررت عدم استطاعتي التصويت وكنت قد حددت لى مكانا على البقاء فيه، أعقتى وأنا أقول "لا" لما وضعته من معوقات وبذا أنا أتجاوز كل الحدود التى فرضتها علي. أقول لك "لا" وأصيغ لنفسى وجودا أفضل. أنا أقاوم من يعيقني". هذه هى نتيجة التصرف والسلوك الأول.

ويبدأ الأسود فى الحياة، يبدأ الإحساس بوجوده الخاص بقوله "لا" لمن يقهره. غير أن هذا بالطبع لا يكفي. فما إن يتحرر الأسود من قرون الخوف وما إن يكتسب الرغبة فى المقاومة يكون عليه أن يقرر الشكل الأفضل لاستعمال بطاقة التصويت.

أرانا التلفاز في أثناء إجراء أول انتخابات حرة فى جنوب أفريقيا حال تخلصه من التمييز العنصرى السعادة الغامرة التى كان عليها السود وهم

يملكون للمرة الأولى حق التصويت الحر المساوى للآخرين. يزخر التصويت بمعان كثيرة، إلا أنه بالطبع لا يكفى وحده لحل مشاكل الحياة المشتركة.

فالتصويت باحترامه طقوسا بعينها يظهر الانتماء إلى جماعة سياسية قومية. والحقيقة أنه فى كل مرة يطرح فيها على الشعب السؤال عما يميز الوطنى عن الأجنبى يكون حق التصويت أول ما يتبادر إلى الأذهان حتى قبل انتخاب الشخص نفسه أو شغله لوظيفة عامة أو تأديته للخدمة العسكرية، من هنا نفهم سر الحمية والمناقشات الجادة التى يثيرها اقتراح منح حق التصويت للأجانب.

أوضح المؤرخون فى فرنسا بدراستهم لتطور الإجراءات المحسوسة للتصويت فى القرن التاسع عشر أن الطابع المقدس لعملية التصويت قد تزايد. تحول التصويت تدريجيا إلى احتفالية لها إيقاعاتها وطقوسها تحذى بشكل ضمنى بالاحتفاليات الدينية. وقد انتهى هذا التطور بصدور قانون ١٩١٣ الذى أوجب وجود معزل ومظروف وصندوق اقتراع.

اعتبارا من ذلك التوقيت كان التصويت يتم فى مبنى الجمهورية (مقر العمودية، مدرسة) وليس فى منزل العمدة الخاص. وكان على الناخب أن يقف فى المعزل خلف ساتر رأينا فى هيئته شكلا من "كرسى الاعتراف العلمانى والإجباري"، وأن يضع بطاقة التصويت فى مظروف. كان صندوق التصويت يتوسط المقر الانتخابى مثله مثل المذبح أو الهيكل وسط الكنيسة. هذا التقدم يفصح عن معنى المواطنة، الذى يتلخص فى كونه "مبدأ تعبير انتخابى يعد الفرد فيه الوحدة الوحيدة وثيقة الصلة بالأمر دونا عن كل

الوحدات الأخرى" ^(١) ونعاود هنا رؤية نقد الطابع الشكلي والصوري للمواطنة الفردية ولكن بشكل أكثر حداثة: "يرمز المعزل الذى يوضع فى قاعة مدرسة أو مقر عمودية إلى كل سبل الخداع والخيانة التى يمكن للفرد انتهاجها حيال الجماعات التى ينتمى إليها". ^(٢)

التوسع فى حق التصويت:

يرتكز المجتمع فى العصر الديمقراطى على مبدأ تضمين كونى بالقوة: المواطنة فى مبدئها وأساسها مفتوحة لكل الأفراد ومتجاوزة لاختلافاتهم التاريخية والاجتماعية والبيولوجية. يذهب النظام السياسى فى طموحاته وتبريراته باسم القيم الحديثة إلى ضرورة ضم الشعوب بواسطة المواطنة مع تجاوز اختلافاتهم وتنويعاتهم الملموسة وإعلاء ذواتهم.

بالنظر إلى الأفكار المسبقة المعادية لليهود الثابتة منذ قرون عند الشعب نتأمل بإعجاب بالغ كيف أن الشوار قد اقتنعوا بقيمة مبادئهم واستطاعوا انطلاقاً من هذه القنوات فى سبتمبر/ أيلول ١٧٩١ منح اليهود الحق فى مواطنة كاملة.

قال صان مارتان *San Martin* لدى إعلان استقلال بيرو عن السيطرة الإسبانية عام ١٨٢١: "لن نمنح بعد ذلك لقب "هنود" أو "أهليون" للسكان

(١) الآن جاريجو *Alain Garrigou* "سر المعزل" *Le secret de l'isolement*، "وقائع البحث فى العلوم الاجتماعية"

(٢) جان بول سارتر *jean-Paul Sartre* أورد جاريجو ذكره فى ذات المرجع ص ٤٥.

الأصليين؛ فهم أبناء ومواطنو بيرو الذين سنطلق عليهم "البيريويين" أو "سكان بيرو".

أيا ما كانت نهاية القصة فإن صان مارتان *San Martin* لم يكن بوسعه إعلان استقلال أمة بيرو بدون أن يقر فى ذات الوقت النزعة الكونية للمواطنة حتى تجاه "الأهليين" و"السكان الأصليين".

يبقى القول إن هذا المبدأ قد تم تطبيقه بطرق متباينة، نشأت جماعة المواطنيين تاريخيا فى فرنسا فى هيئة جماعة من الملاك وأرباب الأسر الذين كانوا ينظر لهم وحدهم ودون غيرهم باعتبارهم مستقلين ذاتيا وقادرين على تحمل المسؤولية، أى "بشر" بالمعنى الكامل للكلمة. بعد إعلانهم عالمية بل كونية المواطن أدخل الثوار الفرنسيون تمييزا بين المواطنة الممنوحة لكل والممارسة السياسية للمواطنة المخصصة للبعض فقط.

منح دستور ١٧٩١ حق المواطنة لنحو أربعة ونصف مليون شخص فى وقت كان فى فرنسا نحو ستة ملايين نسمة يجاوزون الخامسة والعشرين من العمر. خضع حق التصويت لشروط متنوعة نذكر منها أن يكون الفرد قد ولد فى فرنسا أو تجنس بالجنسية الفرنسية وأن يكون قد أتم الخامسة والعشرين ومقيما فى مدينة أو مقاطعة لمدة عام على الأقل.

شروط أخرى تضاف للشروط السابقة وهو أن يسدد فى مكان ما من المملكة مبلغا يوازى أجر ثلاثة أيام عمل كنوع من المساهمة المباشرة، وألا يكون قائما بالخدمة لأحد لقاء أجر وأن يكون مقيدا فى البلدية التابع لها محل إقامته فى دور الحرس الوطنى وأن يكون قد أدى اليمين المدني.

نص الدستور بالإضافة إلى ما سبق وجوب استبعاد الأشخاص محل الاتهام وأولئك الذين أشهروا إفلاسهم أو تعثروا في السداد وحرمانهم آليا من حقوقهم المدنية.

من هنا يمكن القول إن الثوار الأوائل قد صاغوا مفهوم "المواطنين النشطين" الفاعلين الذى يستبعد من الممارسة الكاملة للمواطنة - وبالتالي من حق التصويت - الأطفال وغير العقلاء والفقراء وغير المستقرين (الخدم والرحل والمشردين) والنساء والأجانب والعبيد (وبالتالى السود أبناء منطقة الأنثيل الفرنسية) كل هؤلاء "المواطنون السلبيين" تم تصنيفهم فى مرتبة "أقل من مرتبة البشر" شكّل التضمين التدريجى لهذه الفئات المختلفة فى جماعة المواطنين اختصارا، ذلك أن النظام الاجتماعى الذى ينظر إليه كشيء طبيعى وبالتالي عادى يظهر فى كل حالة وبطرق مختلفة متناقضا مع طموح التضمين الكونى.

والحق أن امتداد حق التصويت لم يتم الوصول إليه إلا بعد مطالبات الجموع المعنية. فقد اكتسب التصويت الكونى الذكورى بعد ثورات ١٨٤٨ وحصلت النساء على حقوق سياسية مساوية لحقوق الرجال فى فرنسا عام ١٩٤٤ بفضل الجنرال ديغول وذلك بعد معركة التحرر النسائي.

يبقى أمر أساسي؛ فالحق فى التصويت والاقتراع وإن لم يمنح بشكل فوري للجميع فالمبدأ الذى يؤسس له يحوى نزعة للكونية. فى فرنسا واستنادا لحجج ذات نزعة كونية. حصل العمال والفلاحون عام ١٩٤٨ والنساء عام ١٩٤٤ والشباب بصحبة من تم تجنيسهم حديثا عام ١٩٧٤ على حق التصويت أى الحق فى الممارسة الكاملة للمواطنة. باسم ذات النزعة الكونية

طالب ساكنو البلدان المستعمرة بحقوق المواطنة التى كان المستعمرون يقرونها مع الاحتفاظ بها لأنفسهم. ويظهر هذا التوسع معنى المواطنة فى الديمقراطية الحديثة. ويمكننا هنا القول إنه حتى وإن كان على أرض الواقع فى الأمم الديمقراطية النشاط المدنى الوحيد الذى يمارسه أغلب المواطنين هو قيامهم بواجبهم الانتخابى (البعض يمتنع أو يحجم عن تسجيل نفسه على القوائم الانتخابية) حتى ولو كان هناك محترفو سياسة يضمنون فى الأحداث إدارة الشأن العام فإن كل الأفراد لديهم ميل أو نزعة لأن يصبحوا مواطنين ويشاركوا فى الحياة السياسية باعتبارهم منتخبين أو مرشحين تم انتخابهم.

واليوم يتم عن طيب خاطر التفكير فى المواطنة باعتبارها مبدأ استبعاد من هم ليسوا بمواطنين، وهو عرض للأزمة التى تمر بها فكرة المواطنة بدلا من التفكير بمصطلحات دياكتيكية الشمول والاستبعاد. صحيح أن كل منظمة، سياسية كانت أو غير ذلك تشمل وتضم من حيث التعريف البعض وتستبعد البعض الآخر. والدولة الديمقراطية ليست بمستنثاة من هذه القاعدة. فهى مؤسسة على مبدأ شمول وضم المواطنين واستبعاد غير المواطنين من الممارسات السياسية.

فهى تضم المجموعة الأولى مع ضمان مشاركتهم العادلة فى الحياة السياسية من خلال المواطنة وتستبعد المجموعة الثانية من الممارسات المرتبطة بشكل مباشر بالمواطنة التى يتمتعون بها فى مجتمع آخر.

من الناحية القانونية لكل فرد الحق فى جنسية (المادة ١٥ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨) وفى جميع الحقوق المدنية

المرتبطة بها. ولكن ما يميز المواطنة الحديثة بالمقارنة بالمنظمات السياسية المؤسسة على مبادئ دينية، سلالية أو إثنية هو الانفتاح الممكن.

ونظرا لكون جماعة المواطنين معرفة بصيغ قانونية وسياسية فلديها نزعة للانفتاح على كل أولئك الذين لديهم قابلية للمشاركة في الحياة السياسية أيا ما كانت مواصفاتهم الخاصة. والمواطن طبقا للتعريف المتداول عنه فرد تصورى مجرد، لا يتسم بمواصفات أو سمات خاصة أقل أو أكثر من خصائصه الحقيقية المحسوسة. من هنا يمكن القول إن الأفراد الحقيقيين لديهم إذن نزعة لأن يصبحوا مواطنين.

يتسم المجتمع المؤسس على المواطنة، من حيث التعريف، بانفتاح على الأجانب أكبر من أشكال التنظيم السياسى الأخرى. يمكن اكتساب الجنسية الفرنسية أو السويسرية أو الألمانية بالتجنس حتى لو كانت المتطلبات المفروضة على طالبها، فى كل حالة مختلفة. من حيث التعريف تستبعد المجتمعات النيوقراطية الأفراد الذين لا يعتقدون دين الدولة وترتكز المجموعات التاريخية التى لم تتكون ككتل سياسية مستقلة على الانتماء المرتبط بالمولد.

يمكن على سبيل المثال الانتماء لشعب كورسيكا غير أنه بالميلاد لا يمكن أن يصبح الشخص كورسيكيا. أما إذا أصبحت جزيرة كورسيكا أمة ذات سيادة ويمقرراطية فلن يمكنها عدم التحسب بطرق قانونية وإدارية يستطيع بواسطتها بعض الأفراد اكتساب الجنسية.

جعل الحاخامات الربانيون من الصعب الانتماء إلى الشعب اليهودى كما تعرفه التقاليد الدينية. غير أن دولة إسرائيل، رغم كونها قد أسست لتجمع

الشعب اليهودى المشرد قد قبلت كمواطنين إسرائيليين عددا كبيرا من الأفراد لم تعترف المحاكم الحاخامية الربانية بهم كيهود. أكثر من ٢٠% من الشعب الإسرائيلى ليسوا يهودا بالمعنى الذى تقصده التقاليد الربانية (عرب، ومسيحيون، ودروز، ويهود طبقا لمعايير الحاخامات الليبراليين غير المتقبلة من الحاخامية الإسرائيلية... إلخ).

هذا الانفتاح المحتمل لا يعنى أنه موجود بالفعل. فالمواطنة يمكن بالفعل الوصول إليها وفقا لأنماط متغيرة طبقا للأماكن والأزمنة ولمصلحة كل أمة كما يترأى لحكامها والآراء العامة. وهذا ما تشى به حقوق الجنسية. غير أن كل دولة قومية ديمقراطية تتطلع إلى أن يرى الأجنبى أنه يعترف له بحق الدخول فى الجماعة السياسية إذا ما احترم عددا من الشروط التى يحددها القانون. ومعلوم أن للقانون بعدا يتسم بالعمومية.

هذه الشروط تختلف من بلد إلى آخر والحق فى جنسية الولايات المتحدة الأمريكية مثله مثل الحق فى جنسيات معظم أمم الهجرة الكبرى غير الأوروبية يطبق حق الأرض البسيط، كل فرد يولد على الأرض الأمريكية يكتسب الجنسية الأمريكية بمجرد الميلاد، والتجنس هناك يسير.

أما التشريع الفرنسى فيطبق "حق الأرض" بشروط:

من حق الذين ولدوا بفرنسا لأبوين أجنبيين الحصول على الجنسية الفرنسية لدى بلوغهم سن الرشد شريطة أن يكونوا قد أقاموا بفرنسا خلال الخمس سنوات السابقة على بلوغهم الحادية والعشرين من العمر. (المادة ٤٤ من قانون الجنسية) وقد تبنت أغلب الدول الأوروبية الأخرى التى تحولت

منذ الستينيات إلى بلدان هجرة إجراءات مماثلة مع تعديل حقوق الحصول على الجنسية خلال الثمانينيات.

أما ألمانيا وسويسرا فقد ظلتا لفترة طويلة ترفضان طلب اكتساب الجنسية لمجرد الميلاد في أراضيها. غير أن ألمانيا أدخلت في مايو/ آيار ١٩٩٩ أشكالا مشروطة من "حق الأرض". كما يسرت سويسرا اعتبارا من ١٩٩٢ تجنس الأجانب من الشباب الذين ولدوا على أراضيها والتحقوا بمدارسها.

الحقيقة أنه في البلدان الديمقراطية يمنح الأجانب الذين أتموا دراستهم بمدارسها أى خالطوا حياتها الاجتماعية، تسهيلات في الحصول على الجنسية وذات الأمر لمن تزوج بأحد من رعاياها. وتتاح إمكانية التجنس لمن أقام بعض الوقت على أراضيها ومن يمتلك القدر الأساسى من أدوات الثقافة السياسية المشتركة.

إذا كان الحق في الحصول على الجنسية في أساسه متاحا فهذا لا يعنى أنها تمنح بغير شروط لجميع الأشخاص الموجودين على أراضي البلاد.

فهذا يعد خلطا بين العام والكونى ويلغى التمييز بين رعايا البلد والأجانب، بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى على أرض الواقع ويعيد طرح أساس فكرة جماعة المواطنين لب الشرعية السياسية. (راجع: الفصل الخامس)

المواطنون والأجانب:

مواطنو الأمة الديمقراطية وحدهم الذين يحظون بجميع الحقوق السياسية. غير أن كل الأجانب الذين يوجدون بشكل قانونى ولا يعدوا

مواطنين أى غير متمتعين بالحقوق السياسية اللصيقة بالمواطنة يحصلون حاليا - تطبيقا لتشريعات متدرجة تم عملها منذ الحرب العالمية الثانية - على ذات الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية التى يتمتع بها رعايا البلد. ويعد ذلك البعد الكونى الثانى للمواطنة الحديثة.

يتمتع الأجانب بجميع الحريات الفردية أو الحقوق المدنية. فلهم حرية التنقل والزواج ولهم كذلك الحق فى اعتبارهم غير مذنبين إذا ما استوقفهم الشرطة وقدموا للعدالة وأن يكون هناك محام يتولى الدفاع عنهم... إلخ.

وتلحق بحقوقهم المدنية حقوق اقتصادية واجتماعية. كانت إجراءات الحماية الاجتماعية فيما سبق مقصورة على رعايا البلاد. ففى فرنسا على سبيل المثال اقتصر تطبيق القوانين الاجتماعية التى صدرت خلال الجمهورية الثالثة والخاصة بحوادث العمل (١٨٩٨) والشيخوخة والعوز (١٩٠٥) على الفرنسيين دون غيرهم.

كان القانون الصادر عام ١٨٨٤ والخاص بالنقابات يستبعد الأجانب من السلطات القيادية، كما كانت قوانين المحاكم العمالية تحرمهم من المشاركة فى انتخابات نواب العمال ووكلائهم. منذ نهاية الحرب العالمية بدأ الوضع القانونى الخاص بالأجانب فى أوروبا يتماثل تدريجيا مع الوضع القانونى الخاص برعايا الدول فيما يتعلق بالرواتب والحق فى العمل والحماية الاجتماعية. مجمل التشريعات الخاصة بالحقوق الاجتماعية للأجانب أقر بواسطة التشريع الأوروبى خلال الستينيات، وبالتالي تدين محكمة العدل الأوروبية باسم الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان كل دولة لا تتفق

ممارساتها ومبدأ المساواة فى الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية بين الجميع، رعايا الدولة والأجانب الموجودين بها بشكل قانونى سليم.

ترتكز التشريعات المقررة بالمساواة فى الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية على الفكرة الأساسية والكونية القائلة بأنه قبل وبعد حقوق المواطن الناشئة عن مشاركته فى تنظيم سياسى بعينه هناك حقوق للإنسان بوصفه إنسانا. وبالتالي يصعب حرمان الأجنبى منها فهو ليس على المستوى الإنسانى بأقل مرتبة من رعايا الدولة. من هنا فإن احترام حقوق الأجنبى بوصفه إنسانا يعد بطريقة ما إعادة تأكيد على القيم التى تمحورت حولها الديمقراطيات الحديثة، حتى وإن كانت هذه الأخيرة تخاطر دوما بمخالفة هذه القيم التى تدعى الانبثاق عنها وحتى إن كانت كثيرا ما تفعل ذلك.

وحقوق المواطن لا تلتبس مع حقوق الإنسان غير أنه بدون هذه الأخيرة من غير الممكن أن يكون هناك فعليا حقوق للمواطن.

أ تكون التتمة الطبيعية لهذه القصة أن تمنح الجنسية من الآن فصاعدا لكل الأفراد المقيمين على أرض الدولة، أيا ما كانت جنسياتهم الأصلية؟ أ تكون "مواطنة - الإقامة" تتويجا لقصة امتداد حق التصويت العام وتوسعه؟ سنناقش الأمر باستفاضة فى الفصل الأخير. لنلاحظ أيضا أن بعض علماء البيئة الأمريكيين الذين يتخذون كمرجعية لهم نظريات "البيئة العميقة" *"deep ecology"* يقترحون من منطلق النزعة العالمية والكونية للمواطنة الحديثة، أن يمنح حق التصويت للأطفال والمرضى العقلين ولا يستبعد الحيوانات والنباتات نظرا لكونهما هما أيضا خاضعين للقرارات السياسية وبالتالي تتوجب مساهمتهما فى اختيار الحاكمين.

تنظيم النقاش:

لن يكون لإعلان سيادة المواطن معنى إذا لم تتم ترجمتها فى مؤسسات سياسية تكوّن المواطنين وتنظم النقاش بينهم. ويبين تعدد الأشكال الحقيقية التى يجرى بها هذا النقاش أن الحلول المقترحة للتوفيق بين حقوق "الفرد - المواطن" ومتطلبات التنظيم الجمعى ليست ملائمة للجميع ولا ملائمة لكل الأزمان.

المدرسة:

يعد التعليم فى كل الحالات أساس المشروع الديمقراطى، من هنا وجب أن تيسر للمواطنين السبل الضرورية لممارسة حقوقهم بشكل حقيقى ملموس، وهذا ما يؤسس لإيديولوجية المدرسة ودورها فى مجتمع المواطنين. فعليها أن تمنح الجميع القدرات الضرورية للمشاركة بشكل واقعى فى الحياة العامة.

والمدرسة سواء كانت منظمة من قبل الدولة بشكل مباشر أو مراقبة منها، هى بلا شك النموذج الأمثل لمؤسسة المواطنة. ففى الديمقراطية اليونانية القديمة وضع غياب المدرسة الأهلية حدودا للمشاركة السياسية الحقيقية أمام المواطنين الأثرياء، من هنا يمكن القول إن فكرة قدرة كل مواطن على ممارسة حقوقه بشكل حقيقى ملموس مرتبطة ارتباطا وثيقا بالديمقراطية الحديثة.

بدءا من الثورة أصبح اللفظ الذى يطلق على معلمى المدارس الابتدائية "regents" أى "أوصياء" وإنما "instituteurs" أى "معلمين مؤسسين" ذلك أن مهمتهم أضحت تأسيس "الأمة" بالمعنى الذى تشير إليه المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن، مصدر وأصل الشرعية السياسية.

والمدرسة فى فرنسا هي- وبشكل أكثر مباشرة من غيرها من الدول- مدرسة المواطن.

اهتم "الجمهوريون" اهتماما حقيقيا بالمدرسة. وينطبق ذلك على ساسة ثمانينيات القرن الثامن عشر فى فرنسا الذين سارعوا بالتأسيس لنظام تعليمي. من هنا فقد عُدت مدرسة "جول فيري" "*Jules Ferry*" أداة سياسية فى خدمة تأسيس الجمهورية.

بالتأسيس للمدرسة الأهلية ابتغى جمهوريو ١٨٨٠ تنصيب أنفسهم أبناء للثورة وورثة لفلسفة القرن الثامن عشر. لم تكن المصلحة العامة وفقا لتصور "روسو" "*Rousseau*" تختلط بمجمل المصالح الخاصة. وبالتالي كان ينبغى اقتلاع الفرد من صفاته الخاصة وتحويله إلى مواطن مجرد يجسد ويلخص المصلحة العامة. من هنا جاء هذا التنظيم المتفرد والمركزى لنظام التعليم الذى يطلق عليه "النظام اليقوي". كان على المدرسة تحويل أعضاء الجماعات المنغلقة على نفسها ذات المواصفات الخاصة إلى مواطنين حتى تتسنى لهم المشاركة فى عالمية وكونية المواطنة القومية.

يفسر هذا انتماء المدرسة فى فرنسا بشكل كامل للمجال العام، مما يعطى معنى للقيمة الرمزية الممنوحة لمبدأ العلمانية ويفسر حدة الصدمات الناشئة عن تطبيق المبدأ. غير أننا نجد خلافات وصراعات على ذات الدرجة من الحدة فى إسرائيل على سبيل المثال لأن هناك- كما يحدث عندنا- تعريف المواطنة ذاته هو رهان تنظيم المدرسة. ركز "دوركهيم" "*Durkheim*" بوصفه هو نفسه عالم اجتماع جمهورى على "الأهمية الجوهرية

التي تعزى للمدرسة في التشكيل والتكوين المعنوي للبلاد". وتستمر مداخل التقليد الجمهوري اليوم في الإبقاء على هذه المكانة للمدرسة.

كانت الجمهورية ترمي لتحرير الشعب باسم المساواة بين جميع المواطنين مع ضمان تقدم وترقي أفضلهم. تقديم خدمة التعليم للجميع هو منح فرص متساوية للترقي لمواطني المستقبل وبالتالي بالإضافة إلى الجهل إزالة المصادر الأساسية للبؤس والظلم وصراع الطبقات.

على عاتق المدرسة كانت تقع مهام محددة منها ضمان ترقى الأكثر استحقاقا من أبناء الشعب وبعبارة أكثر حداثة مقاومة الظلم والسماح بالحراك الاجتماعي مع إتاحة تساوى الفرص. ندرك من هنا الدور الأساسى على المستويين الحقيقى والرمزى للمنهج التي تسمح للأطفال الأكثر موهبة أيا ما كانت أصولهم الاجتماعية لمعرفة الترقى والتقدم اللذين تضيفى هذه المنح عليهما الشرعية.

وينبغى هنا التأكيد على أن للمدرسة وظيفتين أساسيتين؛ فهي من ناحية تقدم لغة وثقافة وإيديولوجية قومية وذاكرة تاريخية مشتركة فى محتوى التعليم. فمن يتم إلحاقهم بذات المدرسة يتقاسمون ليس اللغة فقط ولكن مجموعة من المعارف والمرجعيات المعلنة والمسكوت عنها. ومن ناحية أخرى وبشكل ربما أعمق تشكل المدرسة مساحة خيالية لصورة المجتمع السياسى ذاته. فى المدرسة يعامل التلاميذ أيا ما كانت أصولهم التاريخية وانتماءاتهم للكنيسة وأصولهم الاجتماعية، على قدم سواء. فالمدرسة مكان بالمعنيين المادى والمجرد للكلمة، تم إنشاؤه ضد عدم التساوى والمظالم ليقاوم حركات المجتمع المدني. من هنا يمكن القول بأن نظام المدرسة مماثل

لنظام المواطنة، فهو على شاكلته غير شخصاني وصوري. على تجريد المجتمع المدرسي تكوين الطفل وتهيئته لفهم تجريد المجتمع السياسي واستيعابه.

المؤسسات السياسية:

أسست الديمقراطيات أنساقا قريبة بمبادئها من الشرعية وإن كانت شديدة التنوع في الربط والتقريب بين السلطات وطرق تنظيم التمثيل. والحق أنه لا توجد صيغة تفرض نفسها بذاتها بعيدا عن تاريخ المجتمع الوطني. ويأخذ تطبيق مبدأ المواطنة، في كل حالة أشكالا محسوسة خاصة نذكر منها: الأحزاب السياسية، أنماط وطرق الاقتراع والتقاليد البرلمانية. من هنا فالعلاقات بين الدولة المركزية والسلطات المحلية تكون في كل مرة متفردة. سبب ذلك أن الحداثة السياسية قد أعادت تفسير المؤسسات القديمة. وظهور المواطن "على النسق الفرنسي" إلى الوجود لا يرجع فقط للفصم الثوري ولكن لتاريخ الحكم الملكي المطلق أيضا وإلى تركيز السلطات والتكون القديم لمؤسسات الدولة على يد الملك. وأكثر الثورات راديكالية كما بين "توكفيل" "Toequeville" في توضيحه للاستمرارية الاجتماعية من النظام القديم إلى الثورة، لا تبدأ أبدا من الصفر. ويجدر هنا تبيان أن تاريخ كل أمة وتاريخ كل من المركزية السياسية والتأثيرات السياسية والفكرية تجعل كل ديمقراطية متفردة.^(١)

(١) هوج بورتللي "Hugues Portelli" "النظم السياسية الأوروبية" "Les regimes politiques europeens" باريس، كتاب الجيب *Livre de poche* ١٩٩٤.

إذا ما قصرنا القول على الديمقراطيات الأوروبية فقط لوجدنا أنها كلها أنظمة برلمانية، تكون فيها الحكومة مسئولة أمام مجلس النواب المنتخب بالاقتراع العام.

غير أن أشكال النظم البرلمانية تختلف وتتنوع، والشكل الغالب منها هو الواحدى، وفيه لا يحوز الحاكم إلا منصبا ذا تأثير وسلطة معنوية وهو الحال فى إيطاليا وبلجيكا وإسبانيا وألمانيا. والنظام البرلمانى فى فرنسا الجمهورية الخامسة نظام ثنائى أو ثنوى يحظى بسلطة حقيقية. ويُشاهدُ فى جميع البلدان اتجاه متنام نحو أحادية التشريع أى نحو تبنى نظام سياسى ذى مجلس تمثيلى واحد، ذلك أن دور المجلس الثانى لا يتوقف عن التراجع. غير أن هذا لا ينطبق على ألمانيا فنظامها فيدرالى يمثل فيه المجلس الثانى "البوندسرات" *Bundesrat* المقاطعات *Les Lander*. وفى فرنسا، يحتفظ مجلس الشيوخ المنتخب من قبل ممثلى التجمعات المحلية بسلطة التوقيف والتقييد. والحقيقة أن كل محاولات إلغائه أو إجراء إصلاح جذرى به قد باءت بالفشل، وكثيرا ما تمت الإشارة إلى التردد والإحجام التقليديين من قبل البريطانيين أمام فكرة تنظيم استفتاء. وهذا ما يحدث دوما عكسه فى سويسرا وألمانيا حيث تم تنظيم نحو ستة وعشرين استفتاء منذ عام ١٩٧٤ وفى الدنمارك التى أخضعت فيها المعاهدات المبرمة مع أوروبا أكثر من مرة للاستفتاء، الجدير بالذكر أن دور المحاكم الدستورية واإذا يختلف إن كانت إسبانيا وإيطاليا والبرتغال قد تأثرت كلها بنموذج محكمة "كارلسروه" *"Karlsruhe"*. وسنجد أيضا لهذا التنوع فى جدول المؤسسات السياسية فى الدول الأوروبية الملحق بهذا الفصل.

ويمكننا إجراء ذات التحليل فيما يتعلق بأنماط التصويت. ساد في القرن التاسع عشر الاقتراع الأكثرى والأغلبى الذى يضمن الأغلبية الساحقة، وكان القصد وقتئذ إعطاء أولوية لاختيار الحاكمين.

يرتبط اختيار التمثيل النسبى الذى يعبر بشكل أفضل عن تنوع آراء الناخبين وإن كان يواجه مخاطر تعسير عملية تشكيل حكومات مستقرة، بنمو وتطور الديمقراطية. باستثناء فرنسا والمملكة المتحدة أدخل التمثيل النسبى فى البلدان الأوروبية بعد نهاية الحرب العالمية الأولى بأشكال تطبيق متعددة. ويرجع تنبيهه إلى عامل تنامى دور الأحزاب ومتطلب الديمقراطية. إلا أنه يمكن القول إن نمط الاقتراع هو فى ذات الوقت سبب ونتيجة لعدد ودور الأحزاب السياسية التى تنظم السباق للسلطة وتشكل المناقشات الجماعية. إذا ما نسينا أن الاقتراع الأكثرى ذا الجولة الواحدة ينظم الحياة السياسية بتنافس الحزبين الأساسيين، يصبح النسق البريطانى عسير الفهم. من وجهة النظر هذه يعرف كل بلد أوروبى تقليدا خاصا.

لنأخذ مثالا أخيرا على التنوع الأوروبى العلاقة بين السلطة المركزية والسلطات المحلية. تسود أوروبا نماذج ثلاثة توصف بكونها "النموذج الفرنسى" و"النموذج الألماني" و"النموذج البريطانى". وفقا للأول الذى يطبق أيضا فى بلجيكا والأراضى الواطنة واللوكسمبرج ومع بعض التعديلات والتدرجات المهمة فى إسبانيا والبرتغال وإيطاليا تقسم أرض الدولة إلى دوائر إدارية ذات صلاحيات وتشريعات وقواعد متماثلة. يتمركز النظام وتخضع السلطات المحلية لوصاية الدولة كما تتصف المجموعات المحلية بالصغر والتعدد حتى إن "هوج بورتلي" "*Hugues Portelli*" يشير إليها بلفظة "التذرية" *Atomisation* (أكثر من ٣٦٠٠٠ كومونة فى فرنسا)

أسس النموذج الألماني (ألمانيا - النمسا - سويسرا) نظاما فيدراليا. فى الأمم التى تشكلت مؤخرا تتمتع المقاطعات الألمانية والكانتونات السويسرية التى كانت موجودة قبل الدولة المركزية بالصلاحيات القانونية وقد انضمت بوضعها هذا إلى السلطة الفيدرالية بواسطة مجلس اللوردات. الواقع أن الحكومة المركزية لا تتمتع إلا بالسلطات التى منحت إياها صراحة وبالتالي فكل ما يمكن إنجازه على المستوى المحلى يبقى فى حيز ونطاق الحكومات المحلية. ويسمح تطبيق مبدأ الفرعية بالاحتفاظ بسلطة حقيقية حتى وإن فرض القانون الفيدرالى نفسه على قوانين المقاطعات الألمانية والكانتونات السويسرية.

فى تقاليد المملكة المتحدة المكونة من عدة "أمم" (إنجلترا وأسكتلندا وأيرلندا ومنطقة ويلز). والسلطات المحلية مكلفة بإعمال السياسات الحكومية ولديها صلاحيات واسعة تم تفويضها فيها فى مجالات التعليم والإسكان والحماية الاجتماعية ويمكن ملاحظة تقدم التنظيم الفرنسى بعد صدور قانون اللامركزية عام ١٩٨٢ وتقدم عكسى فى المملكة المتحدة حيث حددت السيدة تانشر *Mrs. Thatcher* فى الثمانينيات الاستقلال المالى للسلطات المحلية. والحقيقة أن تنوع التنظيم فى البلدان المختلفة كبير. ويشهد بذلك عدد مستويات التنظيم المحلى (من واحد إلى خمسة).

تتضمن ألمانيا فى حد ذاتها أربعة أنماط مختلفة من الحكومات المحلية. خلال السنوات الأخيرة لم تحاول بلدان الجنوب تقليص عدد الكاميونات على شاكلة ما فعلته بلدان الشمال.

كما رأينا من قبل، نشأت السياسة الحديثة من فكرة التمثيل. غير أن نزعتها الديمقراطية (أى امتدادها للجميع) أثار صدمات جديدة. والحقيقة أن

التوسع فى الحقوق السياسية يمكن أن يتناقض مع فكرة التمثيل. فالآخر لا يمكنه "تمثيلي" إذا كنت غير قابل للإحلال وكنت سيدا. الواقع أن الفردانية الديمقراطية تعيد مناقشة أساس تقاليد التمثيل نفسها. من هذا المنطلق نجد أن "الجمهورية - وهى نظام سياسى ينظمه مبدأ المواطنة - لا خلط بينها وبين الديمقراطية - التى تعد امتدادا للمبادئ الجمهورية".

ويبدو أن المؤسسات البرلمانية التى نظمت تمثيل المواطنين تمر بأزمة، الأمر الذى تشهد وتشير إليه شواهد عدة، منها الارتفاع المستمر فى حالات الامتناع عن التصويت خلال الانتخابات خاصة بين الشباب وأولئك الذين يقل حظهم من الشهادات العلمية والذين ينتمون إلى فئات اجتماعية متواضعة ولا يشغلون وظائف ثابتة.

والانتخابات بالنسبة لغير المتمكنين سياسيا لا تشكل آلية حجب للعلاقة بين القوى الاجتماعية أو/ والسياسية.

ألا تساهم الآليات السياسية على هذا النحو فى "إعادة إنتاج" العلاقات والصلات الاجتماعية؟ أليست بذلك عنصرا أساسيا فى إخفاء الصلات الاجتماعية حتى وإن كانت تسمح فى ذات الوقت بالتعبير عنها؟^(١)

جدد الساسة المحدثون على هذا النحو التفكير النقدي لهذه الحالة من الضغط والتوتر التى تم تحليلها منذ عام ١٧٨٩ وحملها بشكل خاص المفكرون الماركسيون بين مساواة المواطن المعلنه وحقيقة المظالم الاجتماعية. وفقا لرؤيتهم هناك كثير من المواطنين الذين يعدون ثقافيا واجتماعيا متواضعين ومسودين فى علاقة "القوى الاجتماعية" تستمر

(١) 'دانيال جاكسي' "Daniel Gaxie" "الضريبة الخفية" "Le cens cache" باريس،

دار النشر "سوي" Seuil ١٩٧٨ ص ٢٤٨-٢٥٠

المواطنة فى هينتها الصورية ولا وظيفة أو أثر لها سوى حجب صلات القوة الحقيقية ونظام السيطرة والهيمنة.

هناك مثال آخر لتحريك وإعادة طرح فكرة التمثيل وهو دور المظاهرات التى يعترض بها على القرارات المتخذة بشكل شرعى من قبل حكومات شرعية. نظرا لتعدد المظاهرات وقلة المشاركين بها فإن فعاليتها محدودة وأثارها فى الواقع وفقا للصيغة التى نعتها بها "بيير فافر" *Prerre* "Favre" وهمية". هذا لا يمنع أن هناك مظاهرات نخص منها تلك التى قامت من أجل "المدرسة" فى الأعوام (١٩٦٨ و ١٩٨٤ و ١٩٨٦ و ١٩٩٣) كانت لها آثار سياسية مؤكدة. وقد حدا هذا بجميع وزراء التعليم العام إلى الأخذ فى الحسبان إمكانية قيام مظاهرة كبيرة نتيجة مشاريع إصلاح أو عبارات يُرى أنها "غير مقبولة".

ديمقراطية الرأي:

كثيرا ما أشار الفكر المعاكس للثورية إلى خطر وجود نظام سياسى مؤسس على رأى الشعب الذى يعرف عنه عدم الثبات والتحديد. وقد حدا بذلك بتوكفيل *Toequeville* إلى التخوف من الطغيان والاستبداد اللذين ينشآن من الهيمنة المجهلة للرأى وامتثالية الأغلبية. وقد أعاد تطور وسائل الاتصال الشعبى واستطلاعات الرأى تنشيط هذا التساؤل. هل يتلاعب الصحفيون ومستطلعو الرأى الأقوياء بالرأى؟ وهؤلاء الآخرون هل تتحكم فيهم القوى الاقتصادية؟ وفى هذه الحالة ألا يكون الرأى مختلفا ومصطنعا بواسطة

الاستطلاعات التي بدلا من قياس آراء الأشخاص محل الاستقصاء - أى
مجموع الناخبين - يصنعها بواسطة تقنياتها؟

فى هذه التساؤلات ملامح من نقد "بيير بورديو" *"Pierre Bourdieu"*
الذى صرح عام ١٩٧٢ بأن: "الرأى العام بالمعنى المقبول ضمنيا من قبل
القائمين على استطلاعات الرأى أو مستخدمى نتائجها، أقول ببساطة هذا
الرأى لا وجود له".^(١)

سبق لنا من خلال مؤلفات "آلان لانسلون" *Alain Lancelot* إدراك أن
تزايد المشاركة فى الانتخابات مرتبط بمدى مشاركة الأفراد فى الحياة
الاجتماعية واندماجهم فيها.

تتوزع عمليتا التصويت وتكوين الآراء السياسية بشكل غير متساو وفقا
للجنس والمستويين الاجتماعى والثقافى (مقاسا بالشهادات الدراسية). فيما
يتعلق بالآراء السياسية التى تستقصيها الاستطلاعات، يمكننا القول إن إجابات
من يتم استطلاع رأيهم بأنهم "لا رأى لهم" ذات دلالة أكبر من الاختيار بين
رأيين أو مرشحين. واستطلاعات الرأى تشير ضمنيا إلى أن للجميع "آراء
سياسية" وأن البعض لا رأى له مما يعد شكلا من أشكال الرأى. هذا النقد
الموجه لاستطلاعات الرأى صائب وأكثر المحترفين تعقلا ورزانة لا يجهلونه.
والحقيقة أن صوابه لا جدال حوله، فمنذ عشرين عاما يتراجع تصويت الفئات
الاجتماعية الأكثر تهميشا والشباب ومتواضعى الحال اجتماعيا والأقل

(١) 'بيير بورديو' *"Pierre Bourdieu"* "لا وجود للرأى العام" *"L'opinion publique n'existe pas"* ١٩٧٢ منشور فى "مسائل فى علم الاجتماع" *"questions de sociologie"* باريس دار
النشر "مينوي" *"Minuit"*، ١٩٨٠ ص ٢٣٥.

حصولاً على قسط من التعليم وعلى الشهادات الدراسية. ويدل كذلك على صحته عدم توقف انخفاض المشاركة في الانتخابات بشكل عام مرة بعد الأخرى (مع مقارنة الانتخابات ذات الطبيعة الواحدة).

إلا أنه لا ينبغي لنا التوقف عند هذا الحد؛ فقد أظهرت الأبحاث منذ الأربعينيات أن الجمهور ليس سلبياً فقط حيال وسائل الاتصال الشعبي ويتم التحكم فيه من خلالها وإنما يحتفظ بالقدرة على الاختيار والنقد. "هناك هامش حقيقي من المناورة"^(١)

فلا أحد يتلقى رسالة مكتوبة، مسموعة أو سمعية مرئية ويبقى سلبياً. فكل مشاهد نشط لأنه ينقى وينتقى الرسائل التي يتم نقلها إليه، مما يعنى أيضاً أنه لا يكفى أن يتلقى الجميع ذات الرسالة حتى يستقيم التساوى بين جميع مستهلكى وسائل الاتصال الشعبية والمتلقين عنها.

من الصعب افتراض خلو ذهن المشاهد تماماً من المعلومات وهو ما يفسر كيف لم يزد الفضل والجميل اللذان أعلن الصحفيون اعترافهم بهما لقناة آر تييه *Arte* من عدد مشاهديها إلا بنسبة ضئيلة لا تتعدى ٢% من مجموع المتلقين للبث. من هنا ندرك أن قنوات التلفاز لا تفرض تصويتها على الناخب. ونسوق هنا مثلاً "إدوارد بالادور" "*Edouard Balladur*" الذى لم يكف اختيار قناة *TF1* - وهى أكثر القنوات مشاهدة فى فرنسا - وتركيزها له لانتخابه رئيساً للجمهورية.

(١) دومينيك فولتون *Dominique Wolton* "التفكير فى الاتصال"، "*Penser la communication*" باريس دار النشر فلاماريون *Flammarion* ١٩٩٧ ص ١٢٤. (أبرز الكاتب هذه المقولة)

نستخلص من ذلك أن العلاقات بين الجمهور ورجال الإعلام ليست أحادية الاتجاه، وأن الصحفيين يضعون الجمهور في حساباتهم. أما كبريات قنوات التلفاز فقد أصبحت نتيجة خضوعها لضغوط المنافسة التجارية وتقيدتها بنتائج استطلاعات رأى مشاهديها أكثر ميلا لتزويد المشاهدين بالمعلومات منها للمساندة والتأييد. وقد لوحظ أن الحوادث والرياضة والمنوعات الغنائية أصبحت تحتل حاليا مكانة متنامية في هذه القنوات وأن صحافة المعلومات المكتوبة قد فرضت نفسها على الساحة في حين توارت تماما الصحافة المؤيدة لرأى أو مرشح بعينه. وبالتالي فإن مستطلي الأراء والصحفيين يقومون بتضخيم التحولات في الأراء ويجسمون تبعاتها ولكنهم لا يشكلونها بأنفسهم. من هنا ندرك أن العداء الشديد الذى يضره جميع الصحفيين لحزب "جون مارى لوبان" *Jean-Marie Le Pen* كان ذا فعالية أقل تأثيرا من التنافس بين قائدين يتمتعا بإرادة مهيمنة والاكتشاف المتدرج لحقيقة ما كانت عليه الجبهة الوطنية.

مما لا شك فيه أن التبسيط والشخصنة اللذين يعتبران قانونى "قلز الاتصال" يتعارضان مع تعقد التحليل الفكرى، الأمر الذى يستشعره المفكرون بطبيعتهم، كما يتعارضان أيضا مع الجهل. والملاحظ أن وسائل الإعلام تعطى للجميع إحساسا بالألفة مع الساسة وهى تكشف أحيانا جوانب من شخصياتهم.

لا توجد ديمقراطية دون اتصال معمم يتم عبر الطرق التقنية الحديثة. كيف يتأنى لأغلبية المواطنين التوصل للمعلومات بشكل آخر؟ يرى "بنيدكت أندرسون" *Benedict Anderson* فى اختراع الطباعة، التى تعد أول وسيلة إعلام جماهيرى شرط وجود الأمة أى وجود كيان سياسى لا يستطيع

المواطنون فيه أن يكونوا على صلة مباشرة ببعضهم بعض. ووسائل الإعلام هي في حد ذاتها أدوات للديمقراطية.

يرتكز تشغيل المجتمعات الديمقراطية على فكرة القدرة النقدية للمواطن الذي يعتبر في ذات الوقت مستهلكا "للإعلام". فقارئ الصحف ومشاهد التلفاز عليهما القيام بدور الناقد مثلها في ذلك مثل المواطن. فالتقنيات لا تفرض بذاتها شكلا من أشكال المجتمع ولا توجد حلا للمشكلات السياسية الناجمة عن أنماط الحياة الجماعية والمبادلات الاجتماعية. فدورها يقتصر على إعادة صياغة وإعادة تنظيم السبل والوسائل التي يقنن بها المواطنون حياتهم المشتركة.

من هنا يمكن القول إن دور الصحفيين ومستطلعي الآراء ليس إلا أحد عناصر التغيير والتعديل الأكثر عمقا للشق السياسي في المجتمع الديمقراطي، وبالتالي يصعب عزل تأثير الإعلام واستطلاعات الرأي عن مجموعة التحولات التي تستبد بالحياة الجماعية. ويسوق لنا "برنارد مانان" *Bernard Manin* نظرية أزمنة الديمقراطية التمثيلية أو النيابية الثلاثة.^(١)

عرفنا في البداية الديمقراطية البرلمانية الليبرالية التي كان يهيمن عليها ويديرها عليّة القوم. في مرحلة زمنية تالية عشنا ديمقراطية الأحزاب التي ارتبطت بالتوسع في استخدام الاستفتاءات العامة. أما اليوم فقد بدأنا زمن "ديمقراطية الجمهور" وهي تتميز بشخصنة السلطة وقابلية الناخب (طبقا لمصطلح علم السياسة) للتبخر الذي أصبح أكثر تأثرا بالأشخاص منه

(١) برنارد مانان *Bernard Manin* "مبادئ الحكومة النيابية" باريس *Principes du gouvernement représentatif* دار النشر كلمان ليفي Calmann-Levy ١٩٩٤ ص ٢٤٧.

بالبرامج السياسية وأكثر استقلالا فى تفضيلاته السياسية. برسوخ الفردانية السياسية، بدأ الناخبون فى تحديد من سيصوتون له دون الالتفات لنصائح رجال السياسة المحترفين الذين كانوا فى الفترة السابقة ينظمون الحياة السياسية عن طريق الأحزاب. بنهاية دوائر النقاش والجدل التى نظمت لفترة طويلة فى فرنسا الحياة العامة حول تقابل اليمين واليسار، تأييد الجمهورية ومعارضتها، تتبنى الشيوعية ومناهضتها، الدفاع عن التيار المعاكس للشيوعية أو مهاجمته - أصبح الناخبون ذاتيا أكثر استقلالا، وشرعوا فى اختيار أشخاص لذواتهم وللوقائع والأحداث الأكثر حضورا فى الحياة العامة.

أصبح فى استطاعة الذين أدانوا الاشتراكيين فى نهاية المدة الرئاسية الثانية لـ "فرنسوا ميتران" *Francois Mitterand* بالتصويت لرئيس جمهورية ينتمى لليمين الجمهوري، أن يختاروا كنائب مرشح الحزب الاشتراكي بعد عامين فقط. والحقيقة أن الرهان لم يكن فى الحالتين "اختيار مجتمع" بالأساس.

من هنا فإنه لا ينبغى التفكير فى أنه سيكون هناك رأى "خالص" للشعب يسبق تكوينه. تساهم استطلاعات الرأى وما يقدمه صحفيو الصحافة المكتوبة والإذاعة والتلفاز كل بطريقته فى تكوين الرأى وفى ابتداع أشكال جديدة للديمقراطية تعد من سمات المجتمعات المفتوحة.

صحيح أن أى شكل من أشكال التعبير عن الرأى لا يكون فعالا إلا إذا قدمته وسائل الإعلام وعقبت عليه، وإن جميع المسؤولين يدركون جيدا حاجتهم "لملحق صحفي" لينظم صناعة الحدث، غير أن الصحفيين ليسوا فى

وضع المحتكرين للأمر. فما يساهم فى صنع الآراء بل فى مفهوم السياسة ذاته هو الحاجات الملحة فى الحياة الجماعية.

ولا يخلو هذا الشكل من الديمقراطية من العيوب والمخاطر. فوسائل الاتصال الجماهيرى تفضل وتميز ما هو سطحى وفورى وهى بطبيعتها لا تعبر الثقافات بل لا ترى المشاكل البنائية والتطورات طويلة المدى.

كيف السبيل إلى تفادى زبد الأشياء وتجنب أخذ الأحداث الفورية بوصفها الحقيقة؟ فزمن الآراء مختلف عن زمن المؤسسات النيابية (انتخابات تتم كل خمس أو سبع سنوات) ولا يتفق البتة مع زمن الإصلاحات البنوية الجذرية التى قد تمتد توابعها إلى أكثر من جيل (كالسياسات الضريبية والتأمينات الاجتماعية والمعاشات) والقرارات السياسية على مسرح الأحداث الدولية.

يميل "رجال الاتصالات" إلى حصر وتقليص كل أزمة فى مشكلة "اتصال" كما لو أن التقاء أى شخصين كان يسمح بحل جميع المشاكل، وكما لو كان كل قرار سياسى واقتصادى ليس إلا مشكلة اتصال لا توابع موضوعية لها وكما لو كان لا وجود لصدمات سلطة حقيقية ولا صراعات فعلية بين الأمم.

حقيقى أن "التاريخ والسياسة والمجتمع لا وجود لهم فى "زمكان" المعلومة نفسه، أى فى ذات الزمان والمكان الخاص بها".^(١)

(١) فولتون Wolton المرجع السابق ص ١٢٤.

من ناحية أخرى تساهم "ديمقراطية الجمهور" فى القطع والفصل اللذين يستشعرهما المواطنون العاديون بين العالم الاجتماعى الذى يخبرونه كل يوم وعالم النخبة والصفوة السياسية والصحفية التى تربط بينها علاقاتها المتشابكة ومجموعة من الخدمات المتبادلة. وتعد النخب السياسية، مهما قالت فى هذا الصدد، أكثر تأثرا باستطلاعات الرأى وبرسائل وسائل الإعلام من الجمهور العريض. جدير بالذكر هنا أن هناك خطرا جادا من جراء ذلك وهو أن يكتسب الصحفيون ومستطلعو الرأى المتحالفون نتيجة مصالحهم المشتركة (وهى خلق الأحداث بتصميم ونشر استطلاعات الرأى) والذين يفلتون من عقوبات الاستفتاء العام، مزيدا من الثقل فى الحياة العامة على حساب الساسة الذين يخضعون هم من جانبهم لحكم المواطنين.

واحد من آثار رفعة وتفوق عالم الاتصالات التى يخشى جانبها هو فصل عالم السياسة الذى يخضع بالفعل للرأى على النحو الذى يشكله به مستطلعو الرأى وصحفيو العالم الاجتماعى وخبرات ناخبهم. تجدر الإشارة إلى أنه إذا حل رجال الاتصالات محل المنتخبين والمناضلين والمواطنين، فإن فكرة التمثيل والنيابة التى تؤصل للحدث السياسية سيعاد فيها النظر بشكل جذري.

توضح الأزمة القائمة بين قيم الديمقراطية الفردانية وفكرة التمثيل ذاتها وتدعم كل من المشاركة المحدودة فى المؤسسات التقليدية للديمقراطية النيابية وتفوق الرجال ذوى الصلة بعالم "الاتصالات" وتدعمها.

ملحق

المؤسسات السياسية فى البلدان الأوروبية

(١٥ أبريل / نيسان ٢٠٠٠)

جمهورية ألمانيا الاتحادية

النظام السياسي: برلمانى واحد

هيئة البرلمان: برلمان ذو مجلسين تشريعيين

- البوندستاج (البرلمان الاتحادى) لتمثيل الشعب، ويتكون من ٦٥٦ نائبا منتخبا لمدة أربع سنوات.
- البوندسرات (المجلس الاتحادى الألمانى) لتمثيل الاتحاد ويتكون من ٧٨ منتدبا يحدددهم تنفيذيو الأقاليم *Länder* (البوندسرات حق فى التشريع مساو لحق البوندستاج فى كل ما يخص اللاندر، أى الأقاليم ويملك فى هذا الصدد حق الاعتراض (الفيتو) المطلق وهو ليس إلا حقا معطلا لجميع اختصاصاته وصلاحياته، وهو لا يتدخل فى تعيين "المستشار" أو فى طرح الثقة فى المسؤولية الحكومية واتهامها. غير أن كل مشروعات القوانين تعرض عليه للمداولة.

نظام التصويت فى الانتخابات العامة:

لكل ناخب صوتان وبالتالى فنصف البوندستاج منتخب بانتخابات فردية عامة مباشرة وحررة بالأغلبية المطلقة للدائرة الانتخابية وفى جولة واحدة. أما النصف الثانى فينتخب بالقائمة النسبية فى إطار الإقليم (على الحزب الراغب فى الوجود فى البوندستاج الحصول على ما لا يقل عن ٥% من التمثيل النسبى أو على ثلاث ولايات مباشرة على الأقل).

نتائج الانتخابات التشريعية (٢٢ سبتمبر / أيلول ٢٠٠٢)

نسبة المشاركة: ٧٩,١%

توزيع المقاعد:

- الحزب الديمقراطى الاجتماعى (اشتراكيون - ديمقراطيون) SPD ٢٥١
- الاتحاد الديمقراطى المسيحى (مسيحيون - ديمقراطيون) CDU-CSU ٢٤٨
- الاتحاد المسيحى الألمانى
- حزب الخضر (علماء البيئة) Die Grunen ٥٥
- الحزب الديمقراطى الحر (الليبراليون) FDP ٤٧
- اليسار الألمانى (الشيوعيون السابقون فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة) PDS ٢

حل البرلمان والمسئولية الحكومية:

يقوم الرئيس بحل "البوندستاج" إذا لم يستطع المرشح لتولى المستشارية الحصول على الأغلبية (المادة ٦٣/٤ من القانون الأساسي). يمكن أن يطلب حل البرلمان من الرئيس الفيدرالي من خلال المستشار إذا لم يحصل على الأغلبية المطلقة عند التصويت على الثقة. (المادة ٦٨)

لا يجوز للبوندستاج أن يطيح بالمستشار الاتحادي إلا بواسطة "تصويت عدم الثقة البناء"، أي بانتخاب مستشار اتحادى جديد بالأغلبية المطلقة.

البنية الإدارية:

دولة فيدرالية مكونة من أقاليم تمنح دستوريا صلاحيات تتعلق أساسا بالتربية والإذاعة والتلفاز والشرطة والسيطرة على الجماعات المحلية. (المادتان ٧٠ و ٧٢) بالإضافة إلى "التشريع الاتحادي المنافس" بموجب مبدأ التبعية. (المادة ٧٤)

التصديق على معاهدة الاتحاد الأوروبي الموقعة في مساتريخت

الإجراءات البرلمانية:

٢ ديسمبر / كانون الأول ١٩٦٢: أيد البوندستاغ التصديق بـ ٥٤٣ صوتاً مقابل سبعة عشر صوتاً رافضين مع امتناع ثمانية عن التصويت.

١٨ ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٢: وافق البوندسرات عليه بالإجماع

نتائج الانتخابات الأوروبية (يونيو / حزيران ١٩٩٩) نسبة المشاركة:

٤٥,٢%

توزيع المقاعد:

٥٣ الاتحاد الديمقراطي المسيحي والاتحاد المسيحي الاجتماعي CDU-CSU

(المسيحيون - الديمقراطيون)

٣٣ الحزب الديمقراطي الاجتماعي (الاشتراكيون - الديمقراطيون)

٧ حزب الخضر (علماء البيئة)

٦ اليسار الألماني (الشيوعيون السابقون في جمهورية ألمانيا

الديمقراطية السابقة)

العلاقات بالكنائس:

العلاقات التقليدية بين الدولة والكنائس:

تشمل المادة ١٤٠ من القانون الأساسي لسنة ١٩٤٩ المواد ١٣٦، و١٣٧، و١٣٨، و١٣٩ و١٤١ من دستور ١١ أغسطس / آب ١٩١٩ (دستور فيمار) المتعلقة بالأديان وبالمؤسسات الدينية. "لا توجد كنيسة للدولة". للكنائس وضع

المؤسسات بموجب القانون العام (المادة ١٣٧/٥ فيمار) وهى تحصل الـ *Kirchensteuer* أو الهبات والصدقات التى تم ضمها للضريبة على دخل الأشخاص الطبيعيين الذين أعلنوا اعتناقهم لدين. (المادة ١٣٧/٦ فيمار) ويستفيدون من مختلف المساعدات العامة. يسمح بوجود المرشد الدينى فى التكنات والمستشفيات والسجون والمؤسسات العامة الأخرى. (المادة ١٤١ فيمار) تتبع الشعائر والتربية اختصاصات الأقاليم. (المادتان ١٣٧ و ١٣٨ فيمار)

التربية الدينية وهى المادة الدراسية التى يضمن الدستور وجودها وفق (المادة ٧/٣ من القانون الأساسى) يتم تدريسها فى المدارس الحكومية وتوضع مناهجها من قبل السلطات الدينية وهى تخضع فى النهاية لموافقة الأقاليم.

يقوم على تدريس هذه المادة علمانيون تعينهم السلطات الكنسية وهى مادة إجبارية فى المرحلة الابتدائية ومسموح بها فى المرحلة الثانوية. يمكن استبدال بحصص الدين حصصاً فى الأخلاق بناء على طلب الأهل أو التلاميذ الذين تجاوزت أعمارهم الرابعة عشرة (ثمانية عشرة فى بافاريا). باعتبار أن مادة التربية الدينية ليست إجبارية على عكس كل الأقاليم الأخرى سمحت المحكمة الإدارية فى برلين بالتدريس الاختيارى للإسلام فى المدارس الابتدائية بدءاً من بداية العام الدراسى فى سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١.

المصادر:

القانون الأساسى لجمهورية ألمانيا الاتحادية الذى تم تبنيه فى الثامن من مايو/ أيار ١٩٤٩ ونشره فى الجريدة الرسمية الاتحادية فى الثالث والعشرين من مايو / أيار ١٩٤٩ دستور ١١ أغسطس / آب ١٩١٩، مراجع "سيديك" CIDIC الفرنسية.

مملكة إسبانيا

النظام السياسي: برلمانى واحدي

تكوين البرلمان:

برلمان ذو مجلسين تشريعيين. يجتمع أعضاء البرلمان "كورتيز جنراليز" "*Cortes generales*" بشكل استثنائي في حالات توريث العرش وإعلان الحرب والمصادقة على إبرام المعاهدات وتقديم مقترحات التعيينات في المحكمة الدستورية والمجلس العام للسلطة القضائية وديوان المحاسبة، وهم ينتخبون لدورة برلمانية مدتها أربع سنوات. ويتكون البرلمان من:

- مجلس النواب، ويتكون من عدد أعضاء يتراوح بين ثلاثمائة وأربعمائة عضو. (المادة ٦٨/١ من الدستور)

- مجلس الشيوخ (مجلس تمثيل المقاطعات). (المادة ٦٩) أعضاؤه بعضهم منتخب انتخابا عاما مباشرا وبتصويت الأغلبية (أربعة أعضاء لكل مقاطعة) والبعض الآخر معين من قبل المجالس التشريعية في المقاطعات المستقلة ذاتيا (عضو لكل مليون نسمة). ولمجلس الشيوخ سلطة تشريعية مساوية لتلك التي يتمتع بها مجلس النواب غير أنه لا يتدخل في انتخاب رئيس الحكومة ويمتلك حق الاعتراض المعطل (الفيتو) الذي يمكن لمجلس النواب تجاوزه.

طريقة التصويت فى الانتخابات العامة:

يتم انتخاب مجلس النواب عن طريق الاقتراع النسبى بأعلى متوسط للمقاطعة مع توزيع المقاعد بطريقة "هونت" "Handt" (تصويت بالقائمة بدون خلط أو اقتراع تفضيلي).

نتائج الانتخابات التشريعية (١٢ مارس / آذار ٢٠٠٠)

نسبة المشاركة: ٦٩,٩٨%

توزيع المقاعد:

١٨٣	الحزب الشعبى (وسط يميني)
١٢٥	حزب العمال الاشتراكي الإسباني (اشتراكيون)
١٥	حزب التقارب والوحدة (القطالونيون)
٨	حزب اليسار الموحد (الشيوعيون السابقون)
٧	الحزب القومى الباسكى (الباسكيون)
٤	حزب الائتلاف الكنارى (الكناريون)
٣	كتلة جليقية القومية (الجليقيون)
١	الحزب الجمهورى اليسارى لقطالونيا
١	حزب التضامن الباسكى (الباسكيون)

- ١ الحزب الأندلسى (الأندلس)
- ١ الخضر و الشيو عيون (خضر قطالونيا)
- ١ حزب أراغون الإقليمي

حل البرلمان ومسئولية الحكومة:

يمكن لرئيس الحكومة على مسئوليته الخاصة أن يقترح على الملك حل أحد المجلسين أو كليهما فى وقت واحد. (المادة ١١٥) من ناحية أخرى يتم حل البرلمان تلقائيا فى حالة الأزمة الوزارية. (المادة ٩٩/٥)

"الحكومة مسئولة مسئولية تضامنية عن إدارتها السياسية أمام مجلس النواب". (المادة ١٠٨) ويمكن لرئيس الحكومة أن يتقدم بمذكرة ثقة لمجلس النواب وعليه تقديم استقالة حكومته فى حالة رفض هذه المذكرة (المادة ١١٤/١) فى استطاعة مجلس النواب المشاركة فى مسئولية الحكومة باقتراح فرض رقابة يتم التصويت عليها بالأغلبية المطلقة (المادة ١١٣) أو باقتراح طرح مع عرض بديل يتم التصويت عليه بالأغلبية المطلقة على نمط "الرقابة الألمانية البناءة". (المادة ١١٤/٢)

البنية الإدارية:

دولة لا مركزية ذات وحدات مستقلة ذاتيا.

أكد الدستور فى آن واحد على "الوحدة غير القابلة للفصم للأمة الإسبانية والوطن المشترك غير القابل للتجزئة لكل الإسبان. كما اعترف وضمن حق الحكم الذاتى للجنسيات والأقاليم". (المادة ٢) وهو يتتبع أيضاً بأن الأقاليم الواقعة على حدوده ذات المواصفات التاريخية والثقافية والاقتصادية المشتركة والأراضى الجزيرية والأقاليم ذات الكيان الإقليمى التاريخى فى استطاعتها حكم ذاتها والتحول إلى وحدات مستقلة ذاتياً". (المادة ١٤٣/١)

وقد تم تحديد اختصاصات هذه الوحدات دستورياً. (المادة ١٤٨) تختص المحكمة الدستورية بمنازعات التخصص مع الدولة. (المادة ١٦١ - البند ١) ويمكن لمجالس الوحدات اقتراح مشروعات قوانين على الحكومة (المادة ٨٧/٢)

المصادقة على معاهدة الاتحاد الأوروبى التى تم توقيعها فى "ماستريخت".

إجراء برلمانى مسبق بمراجعة دستورية:

٢٢ يوليو ١٩٩٢: تبنى كل من مجالس النواب ٣٣٢ صوتاً (الأغلبية من ٢١٠ صوتاً)، ومجلس الشيوخ ٢٣٦ صوتاً (الأغلبية من ١٥٣ صوتاً) المراجعة الدستورية (المادة ٨ من المعاهدة كانت متعارضة مع المادة ١٣/٢ من الدستور)

٢٧ أغسطس ١٩٩٢: وقع الملك على المراجعة الأولى للدستور الإسباني.

٢٩ أكتوبر ١٩٩٢: قام المجلس النيابي بـ ٣١٤ صوتاً مؤيداً وثلاثة أصوات معارضة وثمانية أصوات ممتنعة بتأييد مشروع القانون الذي يسمح بالمصادقة على معاهدة الاتحاد الأوروبي.

٢٥ نوفمبر ١٩٩٢: قام مجلس الشيوخ بـ ٢٢٥ صوتاً مؤيداً وثلاثة أصوات ممتنعة وبدون أصوات معارضة بتأييد المعاهدة.

نتائج الانتخابات الأوروبية الأخيرة (يونيو ١٩٩٩)

نسبة المشاركة: ٦٤,٣ %

توزيع المقاعد:

٢٧	الحزب الشعبى (وسط يميني)
٢٤	حزب العمال الاشتراكي الإسباني (الاشتراكيون)
٤	حزب اليسار الموحد (الشيوعيون السابقون)
٣	حزب التقارب والوحدة (القطالونيون)
٢	الائتلاف الأوروبي (الأقليميون)
٢	الائتلاف القومى الأوروبي التابع للوس بوبيلوس (الإقليميون)
١	كتلة جليقية القومية (الجليقيون)
١	حزب التضامن الباسكى (الباسكيون)

العلاقات التقليدية بين الدولة والكنائس:

وضع الدستور عام ١٩٧٨ نهاية لنظام دين الدولة: "لن تكتسب عقيدة طابع دين الدولة. وستأخذ السلطات العامة في الحسبان العقائد الدينية الخاصة بالمجتمع الإسباني وتقيم قياسا على ذلك علاقات تعاون مع الكنيسة الكاثوليكية والعقائد الأخرى". (المادة ١٦/٣)

يتناول القانون العضوى ٧/٨٠ الصادر فى ١٩٨٠ الحرية الدينية خاصة ما تعلق منها بالعلاقات بين الدولة والأديان. بعد التذكير بمبادئ حرية الاعتقاد يرى هذا القانون أن التسجيل لدى "وزارة عدل العقائد" المؤسسة فى هيئة جمعية أو رابطة، يمنحها الشخصية القانونية والاستقلال الذاتى ويتيح لها إمكانية إقامة علاقات مع الدولة (المادة ٥). بموجب هذا الاعتراف ستقوم الدولة مع أخذ العقائد الدينية فى المجتمع الإسباني فى الاعتبار عند حدوث ذلك، بعمل اتفاقيات وتفاهات تعاون مع الكنائس والأديان والجماعات الدينية المسجلة، كما ستقوم بالأساس بمنحهم الامتيازات الضريبية المقررة فى المراسيم القانونية العامة للكيانات ذات الأهداف غير الربحية ومؤسسات الخير. (المادة ٧)

ويمكننا القول فى نهاية الأمر إنه من المتوقع أن تيسر السلطات العامة الدعم والمساعدة الدينية للمنشآت العامة والعسكرية والاستشفائية والعقابية وغيرها تحت سلطتها القضائية، بالإضافة إلى التربية الدينية فى مراكز التعليم العامة. (المادة ٣) تطبيقا لذلك نجد أنه وفقا للنموذج الألماني، جزء من الضرائب (٠,٠٥%) يمكن أن يؤدى من دافع الضرائب إلى الملة

أو الديانة التي يقع عليها اختياره. وتعد الكنيسة الكاثوليكية الوحيدة التي تستفيد استفادة كاملة من هذه الأحكام.

ونفيد هنا بأن التعليم الدينى مضمون دستوريا: "تضمن السلطات الدينية حق الآباء فى أن يتلقى أبناؤهم التربية الدينية والأخلاقية التى تتفق ومعتقداتهم". (المادة ٢٧/٣ من الدستور) هذه التربية التى تنظمها الكنيسة تعد مادة اختيارية تقوم الدولة بتمويلها فى المرحلتين الابتدائية والثانوية.

المصادر: دستور مملكة إسبانيا الصادر فى السابع والعشرين من شهر ديسمبر / كانون الأول ١٩٧٨؛ القانون العضوى ٨٠/٧ الصادر عام ١٩٨٠ بشأن الحرية الدينية. CIDIC - الوثائق الفرنسية.

جمهورية فنلندا

النظام السياسي: برلمانى ثنائى

بنية البرلمان: برلمان ذو مجلس تمثيلى واحد

يتكون البرلمان من ٢٠٠ نائب منتخب لأربع سنوات

طريقة الاقتراع فى الانتخابات العامة:

اقتراع بالقائمة النسبية والدائرة الانتخابية (باستثناء نائب جزر آلند
Aaland الذى ينتخب بالأغلبية المطلقة).

نتائج الانتخابات التشريعية (٢١ مارس / آذار ١٩٩٩)

نسبة المشاركة: ٦٨,٣%

٥١ حزب فنلندا الاجتماعى الديمقراطى (اجتماعيون - ديمقراطيون)

٤٨ حزب الوسط (وسط)

٤٦ حزب المؤتمر الوطنى (يمين)

٢٠ حزب اتحاد اليسار (الشيوعيون السابقون)

١١ الرابطة الخضراء (علماء البيئة)

١١ حزب الشعب السويدى فى فنلندا (أقلية سويدية)

- ١٠ الحزب المسيحي (اليمين البروتستانتى)
- ١ Remonttirylma (حزب الإصلاح)
- ١ حزب الفنلنديين الأصلاء
- ١ حزب آلاند (أقلية آلاند السويدية)

حل البرلمان والمسئولية الحكومية:

يمكن لرئيس الجمهورية بناء على مبادرة من رئيس الوزراء حل البرلمان. (المادة ٢٧ شكل الحكومة ١٩١٩)

الوزراء مسئولون أمام البرلمان. (المادة ٤٣). وتلتزم الحكومة بتقديم استقالتها إذا قام البرلمان بسحب الثقة منها. (المادة ٣٦ ب)

يؤكد الدستور الذى تم التصويت عليه عام ١٩٩٩ ووضع موضع التنفيذ فى الأول من مارس / آذار ٢٠٠٠ هذه النصوص ويحد فى ذات الوقت من الامتيازات الرئاسية.

البنية الإدارية:

دولة موحدة يقع بداخلها إقليم يحظى بما يشبه الحكم الذاتى وهو "أرخبيل آلد" الذى يشكل برلمانا وجهازا تنفيذيا خاصين به.

(المادة ٥٢ أ)

المصادقة على معاهدة الاتحاد الأوروبى الموقعة فى "ماستريخت" انضمت فنلندا إلى الاتحاد الأوروبى مؤخرا مع بداية وضع "معاهدة ماستريخت" موضع التنفيذ.

- ٦ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩٢: طرح رئيس الوزراء الفنلندي استفتاء، حول الانضمام للاتحاد الأوروبي.

- ١٦ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٩٤: أيد الاستفتاء انضمام فنلندا إلى الاتحاد الأوروبي بنسبة أصوات مؤيدة تصل إلى ٥٦,٩% مقابل نسبة أصواب رافضة تقدر بـ ٤٣,١% (نسبة المشاركة ٧٤%).

- ١٨ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٩٤: تبني البرلمان نتائج الاستفتاء بمائة واثنين وخمسين صوتا مقابل خمسة وأربعين صوتا رافضا لها.

- ٢٠ ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٤: تبني البرلمان بموافقة مائة وتسعة وستين نائبا ورفض ثلاثة نواب مراجعة المادة ٣٣ الخاصة بشكل الحكومة والتي تنص على تولى رئيس الوزراء تمثيل فنلندا في مؤتمرات القمة الأوروبية وعدم مشاركة رئيس الجمهورية بها إلا إذا تعلق الأمر بمسائل الدفاع والسياسة الخارجية.

نتائج الانتخابات الأوروبية الأخيرة (يونيو / حزيران ١٩٩٩):

نسبة المشاركة: ٣٠,١%

توزيع المقاعد:

٤ حزب المؤتمر الوطني (يمين)

٤ حزب الوسط (وسط يميني)

٣ حزب فنلندا الاجتماعي الديمقراطي (اجتماعيون - ديمقراطيون)

٢ الرابطة الخضراء (علماء البيئة)

- ١ حزب اتحاد اليسار (الشيوعيون السابقون)
- ١ حزب الشعب السويدي في فنلندا (أقلية سويدية)
- ١ الحزب المسيحي (اليمن البروتستانتية)

العلاقات بالكنائس:

دين الدولة:

تحظى الكنيسة الإنجيلية اللوثرية بامتيازات كنيسة الدولة، وينظم القانون وضعها. (المادة ٨٣ الخاصة بشكل الحكومة ١٩١٩) وجدير بالذكر أن هناك أحكاماً خاصة تطبق على المناقشات البرلمانية التي تدور حول القانون المذكور. (المادة ٣١/٣ من القانون الأساسي لبرلمان ١٩٢٨)

يقوم رئيس الجمهورية بتعيين رئيس الكنيسة اللوثرية ورئيس الكنيسة الأرثوذكسية. (المادة ٩٠ الخاصة بشكل الحكومة ١٩١٩) تتمتع الكنيسة الأرثوذكسية ببعض الامتيازات وكذلك العقائد والملل الخاصة بالأقليات مثل (أتباع العنصرة والمعمدانيون والكاثوليك واليهود والمسلمين... إلخ) التي يمكن أن تتلقى دعماً ومساعدة.

المصادر:

شكل حكومة فنلندا في السابع عشر من يوليو / تموز ١٩١٩ القانون الأساسي الخاص ببرلمان الثالث عشر من يناير / كانون الثاني ١٩٢٨، سيديك الوثائق الفرنسية.

الجمهورية الفرنسية

النظام السياسي: برلمانى ثنائى

بنية البرلمان: برلمان ذو مجلسين (يجتمع البرلمان فى هيئة مؤتمر فى حالة المراجعة الدستورية).

- "الجمعية الوطنية": وهى مكونة من ٥٧٧ نائبا منتخبين لخمس سنوات بالاقتراع المباشر.

- "مجلس الشيوخ". وهو مكون من ٣٢١ عضوا منتخبين بالاقتراع غير المباشر ويكفل تمثيل الوحدات المحلية. ينتخب أعضاء مجلس الشيوخ البرلمانيون والمستشارون العموميون والأقليميون ومندوبو المجالس البلدية لتسع سنوات (يتم تجديد الجمعية جزئيا بنسبة الثلث).
فى نطاق الوحدات المحلية يتم الاقتراع بالأغلبية على مرحلتين للوحدات التى تنتخب أقل من خمسة أعضاء فى مجلس الشيوخ. أما الوحدات الأخرى فالأقتراع فيها نسبى.

طرق التصويت فى الانتخابات العامة:

اقتراع بالأغلبية المطلقة للدائرة الانتخابية على مرحلتين

نتائج الانتخابات التشريعية (٩ و ١٦ يونيو / حزيران ٢٠٠٢):

نسبة المشاركة: ٦٤,٤٢% (المرحلة الأولى)، ٦٠,٣١% (المرحلة الثانية)

توزيع المقاعد (أعضاء + متحالفون انتخابيون)

الاتحاد من أجل الأغلبية الرئاسية (UMP) ٣٥٤ + ١١

الحزب الاشتراكي (PS) ١٤٠ + ١

الاتحاد من أجل الديمقراطية الفرنسية (UDF) ٢٧ + ٢

الحزب الشيوعي الفرنسي (PCF) ٢٢

غير مقيدین ٢٠

حل البرلمان والمسئولية الحكومية:

يجوز لرئيس الجمهورية بعد أخذ رأى رئيس الوزراء ورئيسى المجلسين أن يقرر حل الجمعية الوطنية. (المادة ١٢ من دستور ١٩٥٨)

يمكن للجمعية الوطنية تحريك مسئولية الحكومة بالتصويت على اقتراح بسحب الثقة. (المادة ٤٩/٢)

إذا أقرت الجمعية الوطنية اقتراح سحب الثقة أو رفضت الموافقة على برنامج الحكومة أو على بيان سياستها العامة وجب على رئيس الوزراء تقديم استقالة الحكومة إلى رئيس الجمهورية. (المادة ٥٠)

البنية الإدارية:

دولة موحدة لا مركزية منذ صدور قوانين مارس ١٩٨٢ (مع وضع خاص لجماعة كورسيكا الإقليمية منذ صدور قانون ١٣ مايو / آيار ١٩٩١) المصادقة على معاهدة الاتحاد الأوروبي التى تم التوقيع عليها فى "ماستريخت".

إجراء شارح تسبقه مراجعة دستورية:

٩ أبريل / نيسان ١٩٩٢: قرر المجلس الدستوري مراجعة الدستور للموامة مع أحكام معاهدة ماستريخت.

٢٣ يونيو / حزيران ١٩٩٢: وافق البرلمان لدى اجتماعه في مؤتمر على المراجعة الدستورية بـ ٥٩٢ صوتاً مقابل ٧٣ صوتاً رفضوها في حين امتنع ١٤ عضواً عن التصويت.

٢٠ ديسمبر / أيلول ١٩٩٢: أيد استفتاء المصادقة على المعاهدة بنسبة ٥١,٠٤% في حين رفضتها نسبة تصل إلى ٤٨,٩٦% (بلغت نسبة المشاركة ٦٩,٦٨%).

نتائج الانتخابات الأوروبية (يونيو ١٩٩٩):

نسبة المشاركة: ٤٦,٧%

توزيع المقاعد:

٢٢	<i>PS</i>	حزب يساري راديكالي - حركة المواطنين
١٣		التجمع من أجل فرنسا
١٢	<i>RPR-DL</i>	التجمع من أجل الجمهورية
٩	<i>UDF</i>	الاتحاد من أجل الديمقراطية الفرنسية
٩		الخضر

٦	صيد الحيوانات وصيد الأسماك والطبيعة والتقاليد
٦	الحزب الشيوعي الفرنسي <i>PCF</i>
٥	الجبهة الوطنية <i>FN</i>
٥	الكفاح العمالي - الرابطة الشيوعية الثورية

العلاقات مع الكنائس:

- الفصل بين الكنائس والدولة في "فرنسا الداخلية"

ينص قانون التاسع من ديسمبر / كانون الأول ١٩٠٥ الخاص بالفصل بين الكنائس والدولة على أن: "الجمهورية لا تعترف ولا تدفع رواتب ولا تمول نفقات أى عبادة"

(المادة ٢):

وينص ذات القانون أيضا على أن دور العبادة وكذا المنقولات الخاصة بها (باستثناء المباني المقامة بعد أعمال هذا القانون والتي تعد ملكيات خاصة) تتول ملكية الشعب العامة وتترك بدون مقابل تحت إمرة الجمعيات الشعائرية أو للوزير المختص بالشعائر. (المواد من ١٨ إلى ٢٤) وقد تم استكمال هذا القانون بنصين:

- قانون الثاني من يناير / كانون الثاني ١٩٠٧ الخاص بالممارسة العلنية للشعائر.

- قانون الثالث عشر من إبريل / نيسان ١٩٠٨ الذى يسمح للجمعيات العامة بصيانة دور العبادة على نفقتها الخاصة.

من هنا فإن الدعم العام للشعائر والعبادات بجميع أشكاله ممنوع باستثناء ذلك الذى نص عليه القانون (الإرشاد الدينى لأفراد الجيش الذى حدد معالمه ووضّعه المرسوم الصادر فى الأول من ديسمبر / كانون الأول ١٩٦٦ وصيانة المباني والإعفاءات الضريبية والدعم للجمعيات الشعائرية)

علما بأنه لا يسمح بأى تعليم دينى فى مؤسسات التعليم العام، ويتولى أمر التعليم الابتدائى هيئة علمانية (المادة ١٧ من القانون الثالث من أكتوبر / تشرين الأول ١٨٨٦).

العلاقات الاتفاقية بين الدولة والكنائس فى إقليم "ألزاس - موزال"

"Alsace-Moselle"

تم بعد عام ١٩١٩ الإبقاء على نظام التصالح الذى وضع فى عهد نابليون بالإضافة إلى بعض أحكام القانون الإمبراطورى الألمانى التى وضعت فيما بين عامى ١٨٧١ و ١٩١٩. يعرف قانون الثامن عشر من جرمينال (الشهر السابع من شهور الثورة الفرنسية) السنة العاشرة (٨ أبريل / نيسان ١٨٠٢) نظام العبادات والشعائر على النحو التالى:

هناك أربع عبادات معترف بها وهي: الكاثوليكية واليهودية واللوثرية والبروتستانتية، أما ماعداها فعبادات منفصلة تماما عن الدولة. يتقاضى وزراء الشئون الدينية رواتبهم من الدولة وتعد وظائفهم من الوظائف العامة، كما يتم تعيينهم "بموافقة الحكومة". أما الأساقفة الكاثوليك والمفتشون

الكنسيون اللوثريون فيعينهم رئيس الجمهورية الفرنسية. ونذكر هنا أن الزواج الدينى لا قيمة مدنية له وأن عمدة كل مدينة هو القائم على الأحوال المدنية بها.

ونشير هنا إلى وجود مدارس دينية عامة للراغبين من أولياء الأمور فى تعليم دينى كامل لأبنائهم، إلى جانب إمكانية اختيارية لإضافة ساعة تدرس فيها التربية الدينية فى المدارس الابتدائية العلمانية. فى حالة عدم الرغبة فى ذلك، يستعاض عنها بدروس فى الأخلاق. أما فى المرحلة الثانوية فالمقرر الدينى اختياري. وجدير بالذكر أنه قد أضيفت إلى كليات جامعة ستراسبورج كليات لعلم اللاهوت الكاثوليكي والبروتستانتى.

العلاقات الاتفاقية بين الدولة والكنائس فى الأنظمة الخاصة بأقاليم جيانا، مايوت وأقاليم المحيط الهادى.

المصادر:

- دستور الجمهورية الفرنسية الصادر فى الرابع من أكتوبر / تشرين الأول ١٩٥٨.
- القانون الصادر فى ٩ ديسمبر / كانون الأول ١٩٠٥ بشأن الفصل بين الكنائس والدولة.
- القانون الصادر فى ٢ يناير / كانون الثانى ١٩٠٧ بشأن الممارسة العلنية للشعائر والعبادات.

- القانون الصادر فى ١٣ أبريل/ نيسان ١٩٠٨ الخاص بصيانة دور العبادة.
- القانون الصادر فى ٣ أكتوبر/ تشرين الأول ١٨٨٦.
- *CIDIC* المركز الدولى للمعلومات والمراجع - فرنسا.

المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وأيرلندا الشمالية

النظام السياسي: برلمانى واحد

بنية البرلمان: برلمان ذو مجلسين:

- مجلس العموم، ويتكون من ٦٥٩ عضوا منتخبين لخمس سنوات.
- مجلس اللوردات، وهو مجلس استشارى مكون من نحو ألف ومائتى لورد دنيوى (٧٨٨ عضوا من المملكة وهم لوردات بالوراثة - صوت البرلمان فى أكتوبر / تشرين الأول ١٩٩٩ على قانون توقع اختفاء وانقراض النبالة الوراثة تدريجيا - ونحو ثلاثمائة وخمسين عضوا معينين مدى الحياة من جانب الملكة) وستة وعشرين من كبار رجال الكنيسة (اثان من الأساقفة وأربعة وعشرون كاهنا) بالإضافة إلى أحد عشر لوردا من الفقهاء القانونيين (وهم عادة من لوردات الاستئناف).

وقد قلصت مذكرتا البرلمان الصادرتان عامى ١٩١١ و ١٩٤٩ من سلطات مجلس اللوردات، مما جعل له دورا تشريعيا محدودا. وهو يملك حق (فيتو) اعتراض معطل لمدة عام للنصوص التى يقوم مجلس العموم بالتصويت عليها. وجدير بالذكر أنه لا يستطيع الاعتراض على القوانين الخاصة بالنواحي المالية ولا طرح الثقة فى المسئولية الحكومية.

طرق التصويت فى الانتخابات العامة:

اقتراع فردى فى الدائرة الانتخابية لدورة واحدة.

نتائج الانتخابات التشريعية (٧ يونيو / حزيران ٢٠٠١)

نسبة المشاركة: ٥٩,٤%

توزيع المقاعد:

٤١٣	حزب العمل (العمال)
١٦٦	الحزب المحافظ (المحافظون)
٥٢	الحزب الاجتماعى الليبرالى الديمقراطى (الليبراليون)
٦	حزب "أولستر" الوجودى (الوجوديون البروتستانت)
٥	حزب "أولستر" الديمقراطى الوجوديون (الوجوديون البروتستانت)
٥	الحزب الوطنى الأسكتلندى (الوطنيون الأسكتلنديون)
٤	حزب "ويلز" <i>Plaid Cymru</i> (الوطنيون الغاليون)
٣	حزب العمل الاجتماعى الديمقراطى (اشتراكيو "أولستر" الكاثوليك)
٤	الحزب الراديكالى الوطنى الاستقلالى "شن فين" (الوطنيون الأيرلنديون)
١	مستقلون (مصالح محلية)

حل البرلمان والمسئولية الحكومية:

يمكن لرئيس الوزراء أن يتخذ قرار حل البرلمان.

يمكن للكوميونات الاتهام والتشكيك فى مسئولية الحكومة.

البنية الإدارية:

دولة موحدة مع أيلولة صلاحيات داخلية لبلد الغال وأسكتلندا وأيرلندا الشمالية (استفتاء أسكتلندي بتاريخ ١١ سبتمبر / أيلول ١٩٩٧)؛ بدء العمل بالذاكرة الأسكتلندية فى نهاية عام ١٩٩٨؛ البرلمان والجهاز التنفيذى الأسكتلنديان صيف ١٩٩٩، الاستفتاء الغالى ١٨ سبتمبر / أيلول ١٩٩٧، انتخاب البرلمان الغالى فى مايو/ أيار ١٩٩٩).

حظت أيرلندا الشمالية اعتبارا من ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٩ بحكومة (شبه مستقلة ذاتيا). أما الكونتيات والمقاطعات فقد تم تكليفها بإعمال السياسة الحكومية وقد منحت صلاحيات مفوضة من قبل المشرع فى مجالات التعليم والإسكان والشئون الاجتماعية.

المصادقة على معاهدة الاتحاد الأوروبي الموقعة في "ماستريخت"

الإجراءات البرلمانية:

- ٦ مايو / أيار ١٩٩٢: أعلنت حكومة "ميجور" *"Major"* مشروع قانون: *"L' European Communities Amendment Bill"* "المجتمعات الأوروبية - مشروع قانون التعديل" التي بموجبها يتم إدراج معاهدة "ماستريخت" في التشريع البريطاني.
- ٢٠ - ٢١ مايو / أيار ١٩٩٢: تم في مجلس العموم بعد مداولة ثانية وبعد يومين من النقاش التصويت على مشروع هذا القانون. وقد أيدته ٣٣٦ صوتاً واعترض عليه ٩٢ صوتاً.
- ٢ يونيو / حزيران ١٩٩٢: أدت النتيجة السلبية للاستفتاء الدنماركي إلى عمل تصويت مبدئي جديد على المعاهدة قبل عودة النص إلى المجلس. أيد ٣١٩ صوتاً فكرة استبعاد التعديل العمالي القائل بأنه لا مجال للمداولة بينما اعترض على ذلك ٣١٣ صوتاً. وقد أجرى تصويت آخر على المقترح الحكومي الذي بموجبه يتم السماح للحكومة بإعادة إدراج المشروع في جدول البرلمان، أيدته ٣١٩ صوتاً ورفضه ٣١٦ صوتاً.

وقد تم بعده تعليق النقاش حتى شهر نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٩٢.

- ١ ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٢-٢٢ أبريل / نيسان ١٩٩٣: كرس مجلس العموم ثلاثاً وعشرين جلسة لمعاهدة "ماستريخت".
- ٢٢ أبريل/ نيسان ١٩٩٣ تم استبعاد اقتراح المتشككين الأوروبيين بتنظيم استفتاء بناء على رغبة ٣٦٣ عضواً أدلوا بأصواتهم فى مقابل ١٢٤ عضواً كانوا يرون ضرورة له.
- ٢٠ مايو/ أيار ١٩٩٣: تم التصويت على مشروع القانون الخاص بالمصادقة بعد المداولة الثالثة بمجلس العموم وكانت النتيجة ٢٩٢ صوتاً مؤيداً مقابل ١١٢ صوتاً رافضاً.
- ٢٢-٢٣ يوليو / تموز ١٩٩٣: أيد مجلس العموم المصادقة بتصويت ثقة فى الحكومة بـ ٣٣٩ صوتاً فى مقابل ٢٢٩ صوتاً رفضها.
- ٢ أغسطس / آب ١٩٩٣: أصبحت المصادقة نهائية بعد استبعاد المحكمة العليا للالتماس المقدم ضد الإجراء المتخذ من قبل البرلمان.

نتائج الانتخابات الأوروبية الأخيرة (يونيو / حزيران ١٩٩٩):

نسبة المشاركة: ٢٣,١%

توزيع المقاعد:

٣٦	حزب المحافظين (المحافظون)
٢٩	حزب العمال (العاملون)

- ١٠ حزب الديمقراطيون الليبراليين (الليبراليون)
- ٣ حزب استقلال المملكة المتحدة (معارض للأوروبيين)
- ٢ - حزب الخضر (علماء البيئة)
- ٢ - الحزب القومي الأسكتلندي (الوطنيون الأسكتلنديون)
- ٢ - حزب ويلز "Plaid Cymru" (الوطنيون الغاليون)
- حزب الديمقراطيون الوحدويين في أولستر (اتحاديو أولستر البروتستانت) ١
- حزب العمل الاجتماعي الديمقراطي (اشتراكيو أولستر الكاثوليك) ١
- حزب أولستر الوحدوي (الوحدويون البروتستانت) ١

العلاقة بالكنائس:

دين الدولة:

هناك عقيدتان مستقرتان، ترعاها في إنجلترا ومنذ تولى هنري الثامن الحكم في ١٥٣٤ الكنيسة الإنجليكانية، وفي أسكتلندا منذ عام ١٧٠٧ الكنيسة الكالفانية. بوصفه رئيسا للكنيسة الإنجليكانية و"حامى الدين" يقوم الملك بتعيين الأساقفة والكهنة، ويختار رئيس الوزراء من المرشحين اللذين تقدمهما الكنيسة، واحدا لكل وظيفة من الوظائف. اعتبارا من تعيينهم يصبح أساقفا "كانتربري" و"يورك" والكهنة أعضاء في مجلس اللوردات. ويختص البرلمان بالترشيح الكنسي. وتعد الكنيسة الإنجليكانية شخصية قانونية تابعة للتاج، من هنا فإن إهانة الكنيسة الإنجليكانية والديانة المسيحية تعد جنة محل عقاب.

على النقيض من ذلك نجد أنه فى أيرلندا الشمالية فقط يحظر قانونيا التمييز الديني.

امتدت الحرية الدينية التى منحت للبروتستانت عام ١٦٨٩ وللكاثوليك عام ١٨٢٩ إلى أديان أخرى غير المسيحية. نخلص من ذلك إلى أن الملل غير الإنجليكانية لا تربطها علاقة بالدولة ولا تُعد أديانا وإنما جمعيات خيرية تتمتع بميزات ضرائبية.

طبقا لقانون التعليم الصادر عام ١٩٨٧ تعد إنجلترا بلدا ذا تقاليد مسيحية؛ فالصلاة التى يستهل بها اليوم الدراسى والتربية الدينية التى يتم تدريسها فى المدارس الابتدائية والثانوية يجب أن تكون مسيحية (يمكن لأولياء الأمور طلب إعفاء أبنائهم من هذه المقررات). وجدير بالذكر أن بعض المدارس الدينية التى عادة ما تكون كاثوليكية تحصل بشروط معينة على إعانات.

فما يتعلق بتعاليم الإسلام، نجد أن بعض إدارات المدارس المحلية تسمح بارتداء الحجاب فى فصول المدرسة وتفصل بين الجنسين خلال حصص السباحة والرياضة وتحترم الممنوعات والمحرمات من أنواع الغذاء وتلتزم بالقيود المفروضة على حصص الرقص والتربية الجنسية.

المصادر:

الماجناكارنا ١٢١٥، شرعة الحقوق ١٦٢٨ و ١٦٨٩، مواثيق البرلمان خلال عامى ١٩١١ و ١٩٤٩، CIDIC سيديك - الوثائق الفرنسية.

الجمهورية الهيلينية (اليونانية)

- النظام السياسي: برلمانى أحادى.
 - بنية البرلمان: برلمان ذو مجلس واحد.
 - مجلس نواب مكون من ثلاثمائة عضو منتخب لأربع سنوات.
 - نمط التصويت فى الانتخابات العامة:
 - تصويت نسبي.
 - نتائج الانتخابات التشريعية الأخيرة (٩ أبريل / نيسان ٢٠٠٠).
 - نسبة المشاركة: *n.c.* (تصويت إجباري)
 - توزيع المقاعد:
- | | | |
|-----|----------------|-------------------------|
| ١٥٨ | (اشتراكيون) | حزب باسوك الاشتراكي |
| ١٢٥ | (يمين الوسط) | حزب الديمقراطية الجديدة |
| ١١ | (شيوعيون) | الحزب الشيوعى اليوناني |
| ٦ | (تحالف اليسار) | حزب كتلة سانسبوسمس |

حل البرلمان ومسئولية الحكومة:

قُصرت المراجعة الدستورية التى تمت عام ١٩٨٦ حل المجلس على الحالات المذكورة صراحة فى الدستور. يكون الحل آليا وتلقائيا فى حالة عدم انتخاب رئيس الجمهورية فى الجولة الثالثة (المادة ٣٢/٤ من الدستور) وفى

حالات الأزيمة الوزارية، (المادة ٣٧/٣) واستقالة رئيس الوزراء إذا كان ممثلاً للحزب الذى يحظى بالأغلبية المطلقة فى المجلس، (المادة ٣٨/١) وعدم الاستقرار الحكومى، (المادة ٤١/١) ولتجديد تكليف الحكومة التى تحظى بالثقة لمواجهة مسألة أو مشكلة استثنائية، (المادة ٤١/٢) يكون لزاماً على الحكومة الحصول على ثقة المجلس. (المادة ٨٤/١) كما أن للمجلس يمكنه ممارسة الرقابة على الحكومة. (المادة ٨٤/٢)

البنية الإدارية:

دولة مركزية:

التصديق على معاهدة الاتحاد الأوروبى التى تم التوقيع عليها فى ماستريخت.

الإجراء البرلماني:

فى الحادى والثلاثين من شهر يوليو / تموز ١٩٩٢ وافق البرلمان على التصديق على المعاهدة بعدد أصوات وصل إلى ٢٨٦ صوتاً ولم يعترض عليها سوى ثمانية أصوات.

نتائج الانتخابات الأوروبية (يونيو / حزيران ١٩٩٩):

نسبة المشاركة: ٧٥,٣%

توزيع المقاعد:

الحزب الديمقراطي الجديد (يمين الوسط) ٩

٩	(اشتراكيون)	حزب باسوك الاشتراكي
٣	(شيوعيون)	الحزب الشيوعي اليوناني
٢	(اليسار الشعبوي)	حزب اليسار الديمقراطي
٢	(تحالف اليسار)	حزب كتلة سانسبوسمس

العلاقات مع الكنائس

دين الدولة:

"الديانة السائدة في اليونان هي ديانة الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية المسيحية". (المادة ٣) وتحظى هذه الكنيسة بوضع في القانون العام وبإعانات من جانب الدولة، كما أن دور رجال الدين أشبه بالوظيفة العامة. ويؤكد ميثاق الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية القانوني الصادر عام ١٩٧٧ الدمج الدستوري للكنيسة؛ "تتعاون الكنيسة الأرثوذكسية مع الدولة في المسائل ذات النفع المشترك مثل تعليم المسيحية للشباب والإرشاد العسكري وإعلاء شأن مؤسستي الزواج والأسرة، وحماية المحتاجين والحفاظ على الرفات المقدسة ودور العبادة، بالإضافة إلى إقامة الاحتفالات الدينية الجديدة وطلب حماية الدولة كلما تعرض أحد للدين بما يمكن أن ينال منه". (المادة ٢ من الميثاق)

يحضر وزير التعليم القومي والعبادات مداولات مجمع الأساقفة المخصصة لانتخاب رئيس الأساقفة. وتشارك السلطات الكنسية في جميع مناسبات الدولة الرسمية بوصفها سلطة عامة. ويحتفظ الزواج الديني بقيمته

القانونية، أما الزواج المدني فعادة لم يكتسبها إلا منذ عام ١٩٨٢. وتختص المحاكم المدنية بقوانين الزواج والطلاق في حين تبقى صلاحيات المحاكم الدينية للموضوعات الدينية. والتعليم الديني إجباري بالمدارس.

ورغم أنه طبقا للمادتين الدستورييتين ٥ و ١٣ يمنع قطعيا المساس بحرية العقيدة؛ فإن التبشير بديانات أخرى ممنوع تماما. أما بالنسبة لليهود والمسلمين فهناك تنظيم خاص لأموهم.

المصادر: دستور الجمهورية الهيلينية الصادر في التاسع من يونيو ١٩٧٥ وميثاق الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية الصادر عام ١٩٧٧؛ CIDIC توثيق فرنسي.

الجمهورية الإيطالية

النظام السياسي: برلمانى واحدى.

بنية البرلمان:

- برلمان ذو مجلسين (يجتمع البرلمان فى جلسة مشتركة لانتخاب رئيس الجمهورية وتأديته لقسم الولاء وتقديم عريضة اتهام له أو للوزراء، كما يجتمع لانتخاب المجلس الأعلى للقضاء والمحكمة الدستورية).

- مجلس النواب ويتكون من ٦٣٠ عضوا.

- مجلس الشيوخ ويتكون من ٣١٥ عضوا.

(ينتخب أعضاء المجلسين بواسطة الاقتراع المباشر العام لخمس سنوات ويقتصر حق انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ على الناخبين الذين لا تقل أعمارهم عن خمسة وعشرين عاما).

نمط التصويت فى الانتخابات العامة:

لكل ناخب صوتان وبالتالي يتم انتخاب ٧٥% من مجلس النواب بالتصويت الفردى والأغلبية المطلقة للدائرة فى جولة واحدة. أما نسبة الـ ٢٥% الباقية فيتم انتخابها بتصويت القائمة النسبية للدائرة الانتخابية (حتى يتمكن أى حزب من الوجود فى البرلمان عليه الحصول على تصويت لا يقل عن ٤% على المستوى القومى).

(قانون ٢٢٧ الصادر فى الرابع من أغسطس / آب ١٩٩٣ والمعدل بقانون الثلاثين من مارس / آذار ١٩٥٧ الذى تم تبنيه عن طريق استفتاء الثامن عشر من أبريل ١٩٩٣).

نتائج الانتخابات التشريعية الأخيرة (١٣ مايو / أيار ٢٠٠١):

نسبة المشاركة: ٨١ %

توزيع المقاعد:

- بيت الحرية (تحالف اليمين - يمين الوسط): حزب هيا إيطاليا -
حزب رابطة الشمال - تحالف الزهرة البيضاء - الحزب الاشتراكى الجديد
- الحزب الديمقراطى المسيحى ٣٦٨

- الزيتونة (تحالف اليسار - يسار الوسط) - حزب الشيوعيين
الإيطاليين ٢٥٠

أحزاب تحالف المارغاريتا - تحالف عباد الشمس - DS

- حزب التجديد الإيטالى (اليسار المتطرف) ١١

- أحزاب مختلفة ١

حل البرلمان ومسئولية الحكومة:

يمكن لرئيس الجمهورية حل البرلمان أو أحد مجلسيه (المادة ٨٨ من الدستور) على الحكومة أن تحظى بثقة المجلسين. يمكن لكل من المجلسين التصويت على اقتراح بغرض الرقابة. (المادة ٩٤)

البنية الإدارية:

دولة لامركزية. (المادة ١١٤)

تتمتع الأقاليم بقدر كبير من الاستقلال الذاتي، (المادة ١١٥) ويحدد الدستور صلاحياتها، (المواد ١١٧، ١١٨ و ١١٩) كما تحظى باستقلال تشريعي وضريبي (قانون ١٥٨ الصادر في الرابع عشر من يونيو ١٩٩٠) وقد تم مد صلاحياتها (استفتاء السابع من أكتوبر ٢٠٠١) في مجالات التجارة الدولية والعمل والصحة والبيئة. من جملة عشرين إقليمًا إيطاليا هناك خمسة أقاليم (وصقلية، وسردينيا، وترينتينو - وألتو أدغي، وفالي داوستا، وفرويل - فينيتسيا جويليا) لها وضع خاص وتتمتع بوضع تشريعي استثنائي يضمنه لها الدستور (المادة ١١٦ من الدستور) القانونان الدستوريان الصادران في السادس والعشرين من فبراير / شباط ١٩٤٨ والحادي والثلاثين من يناير / كانون الثاني ١٩٦٣. أما الأقاليم ذات الوضع العادي فقد تم التأسيس لها في مايو / آيار ١٩٧٠.

التصديق على معاهدة الاتحاد الأوروبي التي تم التوقيع عليها في "ماستريخت".

التصديق البرلماني:

- ١٦ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٩٣: مجلس النواب - أيد ٤٢٣ صوتا التصديق على معاهدة الاتحاد الأوروبي في حين رفضها ٤٦ صوتا.
- ٢٦ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٩٢: أيد مجلس الشيوخ التصديق على المعاهدة بمائة وستة وسبعين صوتا مقابل ستة عشر صوتا اعترضوا عليها.

نتائج الانتخابات الأوروبية (يونيو / حزيران ١٩٩٩)

نسبة المشاركة: ٧٠,٨%

٢٢	توزيع المقاعد: إيطاليا الفتية (يمين)
١٥	حزب ديمقراطي اليسار (يسار الوسط)
٩	حزب التحالف الوطني (ما بعد الفاشيين - يمين الوسط)
٧	الحزب الراديكالي إيما بونينو (يسار موالٍ لأوروبا)
٧	حزب الديمقراطيون (يسار الوسط)
٤	رابطة الشمال (الإقليميون)
٤	الحزب الشعبي الإيطالي (يمين الوسط)
٤	حزب إعادة تأسيس الشيوعية (شيوعيون)
٢	حزب الوسط المسيحي الديمقراطي (المسيحيون - الديمقراطيون)
٢	حزب المسيحيين الديمقراطيين المتحدين (المسيحيون - الديمقراطيون)
٢	الحزب الاشتراكي الديمقراطي الإيطالي (اليسار)
٢	حزب الشيوعيين الإيطاليين (الشيوعيون)
٢	حزب الخضر (علماء البيئة)
١	الحزب الاشتراكي الجديد (الفاشيون الجدد)
١	حزب الديمقراطية الأوروبية (يمين الوسط)
١	حزب التجديد الإيطالي (يسار)
١	حزب بيت الحريات (فئوي)
١	الليبراليون

العلاقات مع الكنائس:

علاقات اتفاقية:

"الدولة والكنيسة الكاثوليكية استقلالهما وسيادتهما، كل منهما فى حدود مجالها". (مادة ٧ من الدستور) استعادة لمبدأ كافور "كنيسة حرة فى دولة حرة" يعترف الدستور بوجود علاقات متميزة مع الكنيسة الكاثوليكية وذلك بموافقته على "المواثيق اللاتيرانية" الموقعة فى ١١ فبراير شباط ١٩٢٩. تؤسس هذه الاتفاقيات بشكل واضح للتربية الدينية فى التعليم العام وتنص على تمويل عام للكنيسة كما تمنحها امتيازات القانون العام على شاكلة ما يحدث فى الشؤون الأسرية.

هذا الجانب فى واقع الأمر كان ملغيا اعتبارا من ١٩٧٠ و ١٩٧٨. وقد أكدت مراجعة المعاهدة البابوية التى بدئ العمل بها فى الثالث من يونيو / حزيران ١٩٨٥ بشكل خاص هذه التطورات وجاءت بأحكام جديدة نذكر منها: أن تحتفظ الزيجات الدينية بقيمتها المدنية، وأن تضمن الدولة وتؤمن تعليم الدين الكاثوليكي بوصفه عنصرا فى الثقافة المشتركة ودين الأغلبية، وأن تفرض ضريبة دينية إرادية على النمط الألماني، وهذا يمكن دافع الضرائب الإيطالي من تخفيض نسبة ٨% من ضرائبه لصالح الكنيسة الكاثوليكية أو "لأدفنتست اليوم السابع" أو "الشهود يهوه" و"جمعيات الله". (رفض الفوديون واليهود هذه التسهيلات)

تمول الدولة جزئيا المدارس الطائفية الخاصة والجامعات الكاثوليكية وتقوم بالإشراف عليها. أما التربية الدينية الاختيارية فى الهيئات التعليمية العامة فيتولى تدريسها مدرسو دين يعيّنهم الأسقف وتدريبهم الكنيسة وتدفع الحكومة رواتبهم.

المصادر:

'دستور الجمهورية الإيطالية المنشور في الجريدة الرسمية'

'*La Gazzetta Ufficiale*' العدد ٢٩٨ الصادر في السابع والعشرين من

ديسمبر / كانون الأول ١٩٤٧، *CIDIC* - الوثائق الفرنسية.

الفصل الرابع

الفردانية الديمقراطية

منشأ وأساس الفردانية ديمقراطي، وهي تهدد بالتنامي كلما تساوَت الظروف؛ [...] فالديمقراطية لا تُنسى فقط كل إنسان أسلافه وإنما تحجب عنه أيضا من سيخلفونه وتفصله عن معاصريه؛ فهي تحيله دوماً إلى ذاته وحدها ومن ثم تتهدده بالانغلاق تماماً والانعزال في جدران فؤاده. (توكفيل *Tocqueville*) والثورة لم تؤسس فقط لشرعية سياسية جديدة وإنما خلقت على المدى الطويل روابط أخرى بين البشر. وهذا ما رمز إليه، في أثناء الثورة، إحلال كلمة "مواطن" محل كل مفردات اللياقة الهراركية والتراتب الاجتماعية أو تبني صيغ الندية الثورية غير المعنية بالفوارق. استبدلت بكل الروابط والصلات الدينية والسلالية التي كانت تربط بين الناس في المجتمعات التراتبية التي وُجدت خلال حقبة النظام القديم، رابطة المواطنة المجردة الداعية إلى التساوي. والواقع أننا لم ننته بعد من ملاحظة النتائج المترتبة وتوابع هذا التغيير العنيف على التداخل والدمج الاجتماعي، على أشكال الحياة المشتركة، على الحياة العامة وأثره على الأسرة والعمل والدين أو على نمط ونوعية العلاقات التي تربط بين الأفراد.

التداخل والدمج الاجتماعي

سبق لنا القول بأن المواطنة تعد أصل ومصدر الصلات الاجتماعية. فالأفراد يشكلون المجتمع بممارساتهم لحقوق المواطنة وتطبيقاتها. غير أن التوفيق والتقريب بين حقوق الفرد - المواطن ومتطلبات كل ما هو جمعي ليس بأقل إشكالية وتعقيدا في الحياة الاجتماعية عنه في الحياة السياسية.

تطور وتنامي الحقوق الذاتية:

في تطورات الحق الكبرى دلالة على أثار الفردانية الديمقراطية. فالحق ليس أداة إدارة أو أمن فقط ذلك أن له وظيفة مؤسسة، فهو ليس مجرد ترجمة للقيم الاجتماعية وإنما ضالع في وجودها. إلا أننا نشاهد ما أطلق عليه جون كاربونييه *Jean Carbonnier* "ارتقاء" حديثاً للحقوق الذاتية - أى حقوق الأفراد - على حساب الحقوق الموضوعية، المرتبطة بمتطلبات الحياة الجماعية. وهذا حقيقى على جميع المستويات. والقانون الأوروبى باعترافه بحقوق الأشخاص قد ساهم كذلك فى بناء شخصية قانونية أكثر "انفكاكا" و"أكثر انتخابية" و"أقل خضوعا للأصول الإثنية والأسرية"، حريصة على إعلان آرائها واختياراتها وتبيان قدرتها على التصرف ومسئوليتها"^(١).

(١) جاكلين كوستا-لاسكو "Jacqueline Costa-Lascoux" "مواطنة بعيدا عن الأرض والدم" *Une*

citoyenneté au-delà du sol et du sang ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر CERI عام ١٩٨٨.

وقوفا ضد فلسفة الحق التى لخصها "ليون دوجي" "Léon Duguit" فى بداية هذا القرن والتى كانت تنفى وجود حقوق ذاتية، تمت إعادة اكتشاف هذه الحقوق وتميئتها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وبذا كان هناك رد فعل تجاه المأسى التى خلفتها النازية. وذهب الأمر إلى حد وضع إعلان الحقوق الذاتية المسماة بحقوق الجيل الثانى أو بالحقوق غير المالية *droits-créances* كديباجة لدستور ١٩٤٦. وقد تبنت الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ إعلانا عالميا لحقوق الإنسان، وترجم أثر هذه المبادئ خلال العقود التالية بتبنى أحكام جديدة تفسح مساحة متنامية لحقوق الأفراد.

لنستعر بعض الأمثلة مما ساقه جون كاربونييه *Jean-Carbonnier* كان القانون المدنى قد جعل المبنى محور عقد الإيجار، أما القانون الصادر فى السادس من يوليو/ تموز ١٩٨٩ فقد وضع الحق فى السكن للأفراد الذى تضمنته المادة الأولى كحق "أساسي" فى قلب هذا العقد. وكانت أحكام القضاء قد استخدمت المسؤولية عن حوادث الطريق لضمان الإصلاحات. وقد طرح قانون الخامس من يوليو / تموز ١٩٨٥ فكرة أنه من الآن فصاعدا يبرر حق الضحية فى التعويض القيام بالإصلاحات اللازمة. وقد ألحق بشبهة البراءة المنصوص عليها فى إعلان حقوق الإنسان قانون صدر فى الرابع من يناير / كانون الثانى ١٩٩٣ يعطى لكل فرد "الحق فى احترام شبهة البراءة".

ورد فى القانون الجنائى الصادر عام ١٩٩٤ ذكر الخروقات التى تمت فى مجال الحقوق الذاتية ومنها التعرض للحياة الخاصة والتعرض للحرية ولأسرار المهنية... إلخ

ولم يعد الحديث فيه يتناول القتل والاغتياي وإنهاء حياة أحد الوالدين وإنما "التعرض للإرادي بالأذى لحياة الغير". لتقييم وجوب تعويض الخسائر التي يتسبب فيها المرء للآخر إعمالا للمادة ١٣٨٢ من القانون المدني، تبنى المجلس الدستوري وجهة نظر الضحية وقدم الحق في الإصلاح بوصفه أحد الحقوق الأساسية للإنسان. من هنا فإن ضحية أى فعل أتاها مخطئ أو تسبب فيه طفل من حقه إصلاح وتعويض حتى وإن لم يكن هناك خطأ طبقا لما جاء بالمادة ١٣٨٢. من حق كل إنسان اللجوء للعدالة إحقاقا لحقوقه. وتتعترف الدولة للطفل بحقه في أن يسمع رأيه وتتخذ وجهة نظره في الاعتبار في كل إجراء يخصه.

ويعد تطور الحقوق الذاتية أيضا عاملا في تضخمها وهى ظاهرة واضحة بشكل خاص في حالة الولايات المتحدة التي يمثل فيها تفضيل اللجوء إلى المحاكم في كل أمور الحياة الاجتماعية على جميع الحلول الأخرى من وساطة واتفاقات ودية *Judiciarisation* أمرا مزعجا من فرط إلحاحه. وتضاعف القضايا المتعلقة بالمسؤولية خاصة ما كان منها في مجال المهنة الصحية، عدد الخلافات والصدامات التي تصل إلى ساحات المحاكم. ألا يشير تضخم النصوص القانونية إلى ما اعترى هذا الحق من ضعف؟ ألا يظهر الولع بالحق "انعكاسا غير مرتب لعدد لا متناه من أنواع الولع والشغف الفردي تتصارع وتتنافس فيما بينها؟ أى أن الأنا تقف في مواجهة الذات"^(١).

(١) جون كاربونييه *Jean Carbonnier* "الحق والولع بالحق في ظل الجمهورية الخامسة، *Droit et passion du droit sous la V^e Republique*" باريس، دار النشر فلاماريون

Flammarion ١٩٩٦ ص ١٢٤.

من ناحية أخرى، عرّضت الحقوق الذاتية القانون الموضوعي لنوع من الضعف والهشاشة لأن أسسها غير مؤكدة. الواقع أن هناك خطراً قائماً في إعادة تعريف كل حاجة من حاجات البشر - وما أكثرها - في هيئة ومفردات الحق الذاتي: كالحق في العمل والحق في السعادة والحق في الطفل... إلخ، ففي الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال، أصبح الحق في الإجهاض دستورياً. وسنرى لاحقاً كيف أن التحولات في الحق في الأسرة تتجه منذ نحو عشرين عاماً إلى دعم وتقوية حقوق الأفراد على حساب مؤسسة الأسرة وإلى إعلاء شأن الأسرة الشرعية وهو ما كان قد وضع أسسه القانون المدني.

ويمكننا القول في نهاية الأمر إن الحقوق الذاتية قد أفرغت القانون الموضوعي من محتواه غير أنها لم تحل محله، فهي لا تماثل قواعد القانون في قوتها الفورية. ويجب عليها المواءمة حين تنشأ منافسة وتواجه مخاطر واحتمالات التقاضي. ونذكر هنا بأن الحق في احترام شبهة البراءة وهو حق ذاتي معرض للتجاوزات والاعتراضات أمام المحاكم أكثر من شبهة البراءة غير المشروطة.

وقد قاد تضخم الحق والحقوق الذاتية إلى تضاعف وتنامي القوانين الخاصة التي تستحيل معرفتها، مما قد يؤدي إلى غرق سير الحياة الاجتماعية في المزيد من الضبابية. الواقع أن المختصين وحدهم هم الذين يملكون الكفاءة اللازمة في القوانين الانتخابية والضريبية وقانون البناء وقانون الأسرة وقانون العمل وقانون التأمينات الاجتماعية وقانون الجنسية... إلخ. من هنا فإن علانية المناقشات العامة، وهو المبدأ المرتبط بسيادة الفرد وبتنظيم الحياة الديمقراطية العامة قد تبدو ضرباً من الأوهام.

إذا لم يكن رجال القانون ينكرون معنى وقيمة الحقوق الذاتية فإن البعض منهم يتساءل عن الحدود التي ينبغي وضعها لهم ويرون أنه ربما كان ضروريا أن يتم تعريف: "هذا الحد الأدنى من المصالح العليا للدولة الذي لا يمكن لأقل الدول تسلطا التنازل عنه بدون أن تختفى تماما من الوجود"^(١). هذا التطور يوضح على كل حال، قوة الدفعة الفردانية.

حالات التداخل والدمج الوطني:

تقوم الفردانية أيضا بإضعاف المؤسسات الوطنية التي بواسطتها كان الدمج في المجتمع تقليديا مضمونا. فأزمة الشرعية لا تتعلق فقط بالمؤسسات السياسية وإنما بكل الحالات الاجتماعية. وسواء تعلق الأمر بالمدرسة أو الكنيسة أو النقابات أو خدمات الأمة الكبرى فإنه لا توجد مؤسسة تمارس سطوة أو سلطة تفرض نفسها بنفسها.

ويعد انخفاض التردد على الاحتفاليات الدينية التقليدية وصعوبات تطويع النقابات والأحزاب السياسية وضعف نقل القيم القومية والوطنية بواسطة المدرسة أو الجيش علامات إعادة النظر والتفكير في المؤسسات التي بواسطتها كان المجتمع القومى قد تكوّن من قبل. إلا أن المؤسسات القوية بوصفها تساهم في تكوين ودمج الجماعات الأكثر تواضعا وهامشية.

الواقع أن أى نسق تعليمى قليل التنظيم والمتطلبات غالبا ما يحاى أبناء الطبقات المميزة أساسا التي تنعم بمحيط وعلاقات أسرية ذات مستوى ثقافى

(١) جون كاربونييه *Jean Carbonnier* ، ذات المرجع.

مرتفع. فالنضال التلقائي بعيدا عن أى نقابة أو حزب والانضمام لجماعات دينية مؤقتة ليسا بذات التأثير الذى يحظى به احترام الطقوس والشعائر الجماعية التى كانت تضمنها المؤسسات القومية، عالمية المرجعية والجماعات التى تتوجه إليها وتستقطبها.

السلطة ليست شيئا يكتسب وإنما هى شىء يجب دوما اقتناصه، فكل فرد يرى شرعا أن يطالب بحقوقه الطبيعية وأن يلوذ بمعتقداته الشخصية رافضا أى سلطة للمؤسسات الدينية والسياسية أو المعنوية، بدون إخضاعها لحكمه الخاص، لذا فتزامنا مع "أزمة" التمثيل العامة، يرد ذكر "أزمة" التعليم و"أزمة" النقابات و"أزمة" الكنائس و"أزمة" العدالة و"أزمة" مهنة ما أو وظيفة ذات صلة بالعلاقات التى تربط بين البشر سواء تعلق الأمر بالأطباء أو القضاة أو العاملين الاجتماعيين... إلخ. يعطى الأفراد عادة لأنفسهم الحق فى عدم قبول المؤسسات على حالها مع تقدير شرعيتها والحكم على كل حالة على حدة إذا ما كانت المعايير التى تؤسس لها واجبة الطاعة. كانت الحركات الثورية التى اندلعت عام ١٩٦٨ ترمز إلى انفجار الفردانية على حساب المؤسسات وكل أشكال السلطة، وقد ترك ذلك أثرا أبديا على المدرسة بكل مستوياتها.

والفرد من خلال حديثه أو مزاجه "المناهض للمأسسة أى لإقامة المؤسسات" يبرر سلوكه باحتياجه لأن يزدهر شخصا وبكونه ذا حكم ذاتى مستقل الإرادة. ويعنى هذا أنه كنوع من التعويض، تسبب تقّلت المصادر المعيارية التقليدية فى تنامى لجان الخبراء "الأخلاقيين" أو "الحكماء" الذين يتم انتقاؤهم تحت مسميات مختلفة، منها: ممثلو الكنائس والتيارات الفكرية مثل

الماسونيين والمفكرين الأحرار والشخصيات المنتمية لمهن مرموقة وبصفة خاصة الأطباء وعلماء الأحياء. ويطلب من هؤلاء باسم الأخلاق والعلم إعادة تعريف قيم مشتركة لا تعرف كل من الكنيسة والمدرسة والجيش والمجتمع النقابي ورجال السياسة كيف يمكن صياغتها ونقلها.

غير أن الغياب الظاهر للمعايير وسيولة الحياة الاجتماعية المرتبطين بالفردانية لا يدلان على عدم وجود أى تداخل أو دمج. فهناك أشكال جديدة من العلاقات بين البشر تنشأ. تشظت الشرعية بتأثير من الفردانية وأصبح كل من الحوار والتوافق أساسا للعلاقات الاجتماعية وقد أضفى الرابط الاجتماعى ابتكارا مشتركا لمعايير جماعية بواسطة الأفراد أكثر منه نتاجا لتحكم سلطوى ولتمائل مع المعايير التى وضعتها المؤسسات الوطنية. يبقى أن إمكانية التفاوض فى الحياة الاجتماعية موزعة بشكل غير عادل فى الشعب. والحق أن الأجير قليل الكفاءة يكون محميا بشكل أفضل باتفاقية جماعية ذلك أنه لا يملك الوسائل الاجتماعية والفكرية للتفاوض بشأن عقد العمل خاص به.

المؤسسات القوية تحمى أكثر الناس ضعفا، ومما قد يبدو متناقضا وعلى المدى الطويل خطيرا بالنسبة لمجتمع ديمقراطى أن المشاركة فى الحياة الجماعية بشكل كامل يوشك أن يكون مقصورا على الأكثر نشاطا والأكثر جسارة وأن الأكثر تواضعا اجتماعيا وثقافيا يتم تهميشه.

حركة إيجابية أم تمييز موجب:

يجعل الولع بالمساواة بين الأفراد عدم التساوى الذى نشاهده رغما عنا فى الحياة الاجتماعية والذى لم تعوضه مؤسسة الدولة الحامية إلا بشكل

جزئى، أمرا غير محتمل. غير أن نقد عدم التساوى الاقتصادى الذى كان النقد الماركسى قد حواه يكمله اليوم نقد عدم التساوى "إثني" و"عرقى" المنشأ فى الولايات المتحدة الأمريكية أو عدم التساوى الناجم عن ظواهر التمييز العنصرى فى البلدان الأوروبية.

ألا تبرر حالات عدم التساوى هذه تدخل الدولة؟ ألم تؤدِ المعالجة العادلة شكليا إلى آثار فاسدة منها تكريس عدم المساواة "الإثنية" و"العرقية"؟ ألم يدعم عدم التساوى وفقا "لجماعات الإثنية" و"الجماعات العرقية" فى الولايات المتحدة الأمريكية عدم التساوى الاقتصادى والاجتماعى؟

الواقع أنه فى الولايات المتحدة الأمريكية، هذا البلد المنقسم إلى جماعات تاريخية شديدة التباين - المهاجرون المختلفون القادمون من أوروبا أو من آسيا وأبناء الأفارقة الذين تم نقلهم رقيقاً - ظهر أن مجرد تأكيد المساواة فى الحقوق بدون تدخل من القوة العامة حتى يتم تطبيق المبدأ بفعالية فى الحياة الاجتماعية، لا جدوى من ورائه.

حتى الستينيات، كان من آثار إجماع الدولة عن التدخل بقاء مساواة "السود" فى الحيز النظري. وقد برر هذا الفشل تبنى سياسات خاصة حتى يتم التوقف عن خرق القيم الجماعية وتجاوزها. ولكن كيف يمكن التدخل لصالح بعض الجماعات، بدون أن يعاد النظر والتفكير فى مساواة المواطنين؟

هناك نوعان من السياسات العامة مختلفان فى طموحاتهما وآثارهما. يجتهد النوع الأول بواسطة تشريع خاص فى تطبيق مبدأ المساواة بين الجميع بشكل فعال فى نطاق الحياة الاجتماعية. وهو ما تنتهجه، على سبيل المثال،

مختلف البلدان الأوروبية حين تتبنى تشريعا مناهضا للعنصرية وحين تقاوم جميع أشكال التمييز حيال المدرسة والوظيفة والسكن وحين تتخذ إجراءات اجتماعية لصالح المعدمين اقتصاديا.

وهؤلاء المعدمون هم غالبا ضحايا مختلف أنواع التمييز وذلك وفقا لأصولهم، هذا ما يعرف بسياسة تساوى الفرص (ويطلق عليه باللغة الإنجليزية: *equal opportunity*) وترتكز هذه السياسة، امتدادا للدولة الحامية على المقاومة حتى تصبح الحياة الاجتماعية بشكل فعلى أقرب ما يكون فى تماثلها للقيم المعلنة من قبل النظام السياسي. هى إذن سياسة عمومية تجتهد فى منح كل الأفراد ذات الفرص فى الحياة الاجتماعية.

هذه السياسة ليست مخصصة لمجموعات محددة من حيث أصولها الإثنية أو القومية حتى وإن انطبقت بعض الأحكام والتدابير المتخذة لصالح "الفقراء" بشكل به بعض الامتياز على "المهاجرين" أو على "أقليات إثنية أو ثقافية" موجودة بشكل أكثر من واضح بين "الفقراء". هذا لا يمنع، كما نرى، أن هناك إجراءات خاصة تتخذ لصالح بعض الجماعات، إلا أن ذلك يتم بهدف حصول الأفراد بحق على فرص متعادلة.

أما النوع الثانى من السياسات فيتلخص فى تبنى إجراءات "نصاب محدد" أو "تمييز موجب" (يطلق عليه فى اللغة الإنجليزية *reverse discrimination* أو *affirmative action* أو *fair shares policy*)

تتباين المصطلحات غير أنها كلها تشير إلى سياسة تمنح من خلالها حقوقا مخالفة للقانون العام لجماعات كانت ضحية أنواع من التمييز فى

الماضى واستمر معها هذا التمييز حتى يومنا هذا. ويقال فى شأنها إن سياسة التساوى فى الفرص ليست بكافية وبالتالى يجب إعطاؤها أكثر من الآخرين حتى تتساوى فرصها وتصبح على قدم المساواة مع الآخرين.

وقد تم تبنى سياسات من هذا النوع فى الولايات المتحدة الأمريكية فى صالح الأفارقة الأمريكيين وبعض الآسيويين والإسبان. وهى سياسة مخصصة لتعويض الإعاقات التى آلت إلى الأمريكيين من الماضى ومازالت باقية حتى الآن.

والهدف الذى تنشده ليس تحقيق المساواة بين الأفراد وإنما بين الجماعات. فهناك على سبيل المثال بعض الوظائف فى السلك الجامعى وفى الشركات والإدارات تم تخصيصها لأعضاء الجماعات الاجتماعية التى عانت من التمييز فى الماضى كالأفارقة الأمريكيين والنساء والهنود أو الإسبان.

لكل من هاتين السياستين معنى وأثار متباينة، فالأولى بقيت فى منظور المواطنة الفردية التى قد تم تصحيحها وتصويبها بالاعتراف بالحقوق غير المالية. فالدولة بسياستها القائمة على التدخل تهدف إلى إعطاء معنى "واقعى" بقدر الإمكان للمساواة المدنية والقانونية والسياسية الخاصة بالمواطنين. تقع هذه السياسة فى حيز مبدأ المواطنة الفردية. أما السياسة الثانية فتبنى فلسفة مختلفة ومرجعيتها ليست المساواة فقط وإنما العدالة أيضا. وهى فى نقدها للمساواة الشكلية، التى تركز على عدم المساواة الحقيقية، تقترح تدخل الدولة ضمانا للمساواة الحقيقية بين الجماعات حتى بالحيلولة دون تنفيذ التدابير الخاصة بالمساواة الشكلية بين الأفراد.

لا تخلو أى من السياستين من العيوب أو الآثار المضلة الفاسدة. والحقيقة أن السياسة العمومية لا يمكنها أن تنشأ إلا المساواة إلا أنها لن تصل

أبدا إلى المساواة الفعلية. يعلن المجتمع المؤسس على المواطنة التزامه بمعالجة ومعاملة سياسية متساوية لجميع الأفراد في المجال العام غير أنه لا يضمن التوزيع العادل للموارد الجمعية بينهم. فالمساواة في الفرص ليست المساواة في النتائج. فالحكام ينتهجون سياسة تنظيم وتطبيق للقانون ضمانا للمساواة السياسية وسياسة لإعادة التوزيع تعوض بشكل جزئي وليس تناسبيا. وهو ما يقصد بالدولة الحامية، وأثر ذلك لا يمكنه أن يكون فوريا وهو بالقطع محدود.

وتتضمن سياسة "الحركة الإيجابية" *Affirmative action* تناقضات أخرى وأثار فاسدة مضلة سمح المثال الأمريكي بتحليلها. فغالبا ما تتعارض الحقوق الممنوحة للجماعات مع تلك المعطاة للأفراد. فقبول طالب درجته ضعيفة بالجامعة لانتمائه إلى جماعة عانت طويلا من التمييز على حساب طالب آخر حاصل على درجة مرتفعة ينحدر من أسرة من المهاجرين الأوروبيين أمر يتعارض ومبدأ تساوى جميع المواطنين أمام القانون. الحقيقة أن منح حقوق لجماعات بالنظر إلى وضعها الخاص يقود لبلورة وجود هذه الجماعات. من هنا فقد يكون لبعض الأشخاص مصلحة في "الانتماء" لإحدى الجماعات التي تحظى بامتيازات تعويضية في حين أن وعيهم "الإثني" ضعيف بل قد يختفى من تلقاء نفسه أو يتخذ شكلا آخر في الجيل اللاحق. فالجماعات لا يأخذ وجودها شكلا نهائيا إذ إن الحركة والمبادلات بين الجماعات تضاعف من انتماءات ومرجعيات الفرد إلى عدة جماعات، التي منها الديني ومنها القومي. وبالتالي فكل فرد يعيد تشكيل وتكوين شخصيته ارتكازا على هذه المرجعيات وهذه النوعيات من التماهي. وقد حولت هذه التناقضات سياسة "الحركة الإيجابية" *Affirmative action* التي كانت قد تم

تبنيتها فى بعض ولايات الولايات المتحدة الأمريكية لصالح الأفارقة الأمريكيين والإسبان إلى نوع من الإشكاليات. عدد كبير من هذه الولايات قد تراجع عن تطبيقها أمام الاحتجاجات التى علت باسم مساواة المواطنين. وقد لوحظ تنامى "الإثنية" فى الحياة العامة: فسؤال الأمريكيين عن جماعاتهم "الإثنية" أو "العرقية" لتطبيق سياسة "الحركة الإيجابية" "*Affirmative action*" يقوى ويدعم الإحساس "الإثني" و"العرقى" لدى الجميع.

يجب علينا فى الحالة الأمريكية ألا نتوقف عند هذه الانتقادات وإن كان لا شك هناك فى صحتها. فقد أتاحت بعض التدابير اللصيقة بسياسة "الحركة الإيجابية" "*Affirmative action*" فى توقيت معين من تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية فرصة لتسريع الحركة الصاعدة لجزء من الجماعة "الأفريقية - الأمريكية" وحل تناقض أساسى فى الديمقراطية الأمريكية التى رفضت بعنف طيلة قرن كامل إعطاء بعض الجماعات "الإثنية" و"العرقية" ما تستحقه من مكانة. وتظهر هنا خطورة تبنى تشريع دائم للتمييز الإيجابى يبلور وجود جماعات خاصة صاحبة حقوق معينة فى داخل المجتمع القومى بدلا من استهداف حشد الناس حول القيم والقواعد المشتركة التى تسمح بتكوين مجتمع ديمقراطى.

الحياة الجماعية:

تعرف الحياة الجماعية بالحركة الاجتماعية التى تقرب إلى ذات المستوى الابن والأب، الخادم والسيد، وبشكل عام المنخفض والمرتفع وترفع المرأة مجتهدة شيئا فشيئا فى جعلها مساوية للرجل [...]. هناك أناس فى

أوروبا اختلطت في أذهانهم الصفات المختلفة التي يتحلى بها الجنسين ومن ثم يدعون للسعى للتساوى فقط بين الرجل والمرأة وإنما لجعلهما متماثلين.

وهم يكلفونهما بذات الوظائف ويفرضون عليهما نفس الواجبات ويمنحونهما ذات الحقوق وبذا يخلطون بينهما في كل شيء، الأشغال والمتع والصفات.... إلخ.

ويمكن هنا بيسر شديد القول بأن الاجتهاد في مساواة جنس بجنس آخر يفضى إلى الحط بالاثنتين معا. وتوضح مقولة "توكفيل" *"Tocqueville"* هذه نوعا من أنواع الشطط الممكن في الحياة الجماعية الديمقراطية: هل علينا أن نخشى أن تقضى بنا المساواة بين جميع المواطنين إلى عدم التمييز بين الأفراد.

الفردانية الأسرية:

كان القانون المدنى قد نظم الأسرة بوصفها "مجتمعا طبيعيا". وهو يقصد بتكريس الفصل بين العام والخاص حماية الأسرة الشرعية وفقا لهذا القانون كانت المرأة المتزوجة غير مسئولة والزنا جنحة، كما كان الطفل الشرعى وحده هو الذى يتمتع بالحماية ومن ثم فلم يكن فى استطاعة الأب الاعتراف بالطفل غير الشرعى كما لم يكن فى وسع المرأة غير المتزوجة مقاضاة شريكها للاعتراف بطفلها.

ومن هنا فقد كان هذا التشريع يدين الطفل غير الشرعى بجعله اجتماعيا "ابن زنا" وبالتالي فالنسب والإرث مقصوران على الأسرة الشرعية. تركز التعديلات الهائلة على قانون الأسرة التى تمت منذ الستينيات فى الاعتراف بحقوق الأفراد على حساب المؤسسة الأسرية على النحو الذى أقامها به القانون المدنى.

كرس القانون وعجل بتغيير التقاليد والقيم، وأسفر ذلك عن تساوى حقوق الرجل والمرأة ومنح جميع الأطفال حقوقاً متساوية سواء أكان ميلادهم شرعياً أم لا، وقد أصبحت حقوق الفرد - كل من الزوجين والأطفال - ذات أولوية وأسبقية على مصلحة مؤسسة الأسرة.

اكتسبت النساء فى فرنسا استقلالهن القانونى الذاتى مؤخراً، فلم يصلن إلى حقهن فى الادعاء أمام القضاء والترافع إلا عام ١٩٣٨ كما استمرت الوصاية الزوجية عليهن حتى عام ١٩٦٥. وقد حلت سلطة الأبوين محل السلطة الأبوية عام ١٩٧٠. وقد نالت المرأة الحق فى مزاولة نشاط وظيفى بدون إذن مسبق من زوجها عام ١٩٦٦ كما نص على تقديم إقرار بالدخل المشترك للزوجين عام ١٩٨٣ وعلى إشهار الطلاق بموافقة الزوجين معا بدون الحاجة لتبيان خطأ الشريك عام ١٩٧٥.

الواقع أنه من خلال التشريع تحولت فكرة الزواج ذاتها^(١)، فأصبحت عقداً حراً متساوياً بين رجل وامرأة وقابلاً للفسخ بإرادة مشتركة من الطرفين أى أن إمكانية الانفصال متضمنة فى قرار الزيجة ذاته. الحقيقة أن ثلث حالات الزواج ينتهى بالطلاق ونحو نصف هذه النسبة من حالات الانفصال يتم فى باريس. ويفسر لنا عدم استقرار العلاقات ظواهر كثيرة انتشرت من السبعينيات مثل تراجع نسب الزواج وقلة عدد الأطفال عند الزواج وكبر سن النساء عند الولادة الأولى وارتفاع نسبة الطلاق وانصراف المنفصلين عن إعادة الكرة بزيجة ثانية.

(١) إيرين ثيرى *Jréne Thèry*، "نسخ الزواج" *"Le démariage"* باريس، دار النشر أوديل جاكوب *Odile Jacob* ١٩٩٣.

يظهر تنامي حالات المعاشرة غير الشرعية الطريقة الجديدة فى استيعاب فكرة الارتباط. فارتضاء هذا النوع من المعاشرة هو اختيار لحياة مشتركة بل قرار الإنجاب معا (٣٥%) من المواليد جاءوا إلى الحياة خارج نطاق الزيجات الشرعية) مع الاحتفاظ داخل الزيجة بمنظور ما أطلق عليه سلفا "الارتباط الحر" ومعناه إعلان رباط غير مقنن وغير مؤسسى متروك لإرادة ومسئولية الطرفين اللذين أقاماه.

ويعكس هذا الاختيار إرادة الفرد ورغبته فى رفض المؤسسات وتقرير أمور حياته وما يراه من مسئوليات والتزامات. الواقع أنه ينبغى أن تركز إرادة العيش والتقدم فى العمر معا على الثقة فى الحب وعلى الأخلاقيات التى تمليها المشاعر والأحاسيس، فلمشاعر الحب والعاطفة سيادتها ووسطوتها. والحقيقة أن الحياة الزوجية يطول أمدها بين الزوجين إذا ما وجد كل منهما سبيلا خلالها للتعبير عن حقيقته والمضى قدما فى اكتشاف ذاته وتأكيدهما.

وقانون الأسرة لم يعد يتمحور حول الزواج وإنما حول التماسل. فالزواج أو العلاقة غير الشرعية نوعيتا ربط بين فردين يمكن أن ينفصلا بالطلاق أو بالتفريق. من هنا فإن رابطة البنوة هى التى تتسم بالديمومة أيا ما كان شكل الأسرة، شرعية أو غير شرعية. وقد كرس القانون هذا التطور، فالمعاشرة غير الشرعية معترف بها كشكل من أشكال الارتباط ويمنح الأطفال الناشئين عنها ذات الحقوق التى للأطفال الآتين من زيجة شرعية. والملاحظ أن هناك مبدأ تشارك بين الأبوين بدأ فى الظهور تدرجيا فى جميع المواقف.

إن المنطق الذى تستند إليه الدولة - الحامية - هو حماية حقوق الأفراد، والتطور بهذا المعنى يعانى بلا شك من عثرات عديدة لم تسلم من

الانتقادات خاصة ما تعلق منها بالتوريث والضرائب. ويميل قانون المواريث الفرنسي إلى تمييز حقوق الأطفال - أى توريث ممتلكات الأسرة - وإعطائها أولوية تسبق العلاقات التبادلية بين الزوجين طرفى العلاقة. والمعوقات أمام حرية الوصية - التى تعطى أولوية للأطفال - تبدو أكثر فأكثر زائفة وحائدة بالنسبة للقيم السائدة. أما فى الولايات المتحدة الأمريكية فهذه الحرية لا تعرف حدودا.

ويظهر لنا النظر إلى الإقرار المشترك الذى يقدمه الزوجان عن مجموع دخلهما وتصاعد الضرائب المباشرة أن الزوجات التى يمارس فيها أى من الزوجين أو كلاهما نشاطين وظيفيين أو يكون بها مرتبان، ليست ذات خطوة. ومن الأمور الفادحة أن تحصل المرأة المتزوجة المتفرغة للحياة الزوجية على حماية اجتماعية مساوية لتلك التى تحصل عليها الزوجة المزاولة لنشاط وظيفي. هذه البقايا من السياسات العائلية التى تحبذ الخصوبة والتى ارتبطت بتاريخ فرنسا الديموجرافى فى القرن التاسع وبالخوف المفرط من توقف النمو السكاني، فى طريقها إلى الزوال التدريجى كما حدث فى الديمقراطيات الاجتماعية ببلدان شمال أوروبا.

الحقيقة أنه فى المجتمع الديمقراطى المولع بالمساواة ينظر إلى أى تفرقة أو ميزة فى الحياتين الخاصة والأسرية حيث يختلف النوع والسن بوصفهما أمرين تمييزيين. وقد كرس القانون الحركة الناحية إلى عدم التمييز بين دورى الذكر والأنثى فتشارك الاثنان فى الأنشطة الوظيفية وزادت مساهمة الآباء فى العناية بالأبناء. وليس معنى ذلك أننا قد وصلنا إلى المساواة، فنحو ٨٠% من الأعباء المنزلية تقوم بها النساء حتى الآن.

ولكن حتى إذا تعادلت الكفاءة بين الجنسين، تبقى الرواتب بينهما غير متساوية وغالبا ما تتحى النساء جانبا عند الاختيار لوظائف عليا فى مجالى الاقتصاد والسياسة وكأن هناك "سقفا من الزواج" غير المرئى يحول دون ارتقائهن المراكز الاجتماعية المرموقة. يمكننا القول إنه خلال الجيل الأخير، حدثت تغييرات وتحولات هائلة. وتشى قوة الاحتجاجات التى ترتفع بين الحين والآخر ضد ما تبقى من تمييز و"همينة ذكورية" بقوة الحركة التى لا تسعى فقط للمساواة وإنما ترمى أيضا إلى عدم التمييز بين الأفراد والمواقف، وعلينا هنا الإشارة إلى أن الدرب أمامها ما زال طويلا.

وتشير المطالبة بالزواج بين المثليين والرغبة فى موازاته ومحاذاته بالزواج المتعارف عليه إلى ذات الحركة، ويرى مؤيدو الزواج بين المثليين أن مجرد تمييز طرفى الزواج المثلى عن غيرهم من أطراف الزيجات المألوفة هو نوع من التفرقة والتمييز.

الإصلاحات الدينية المرمقة:

ليس التعبير عن المشاعر الدينية بمأمن من آثار الفردانية. وقد بين "توكفيل" *Tocqueville* فى السابق أن "الدين - الأخلاق" يعد ربما أكثر من الدين الذى ينحو للسمو فوق الوجود المادى طابعا للمجتمع الديمقراطى. فقد ترك ضعف الكنيسة الكاثوليكية التى تنتمى لها أغلبية الشعب الفرنسى، الفرصة لظهور أشكال تلقائية وفردية من المعتقدات والممارسات التى تظهر وتعبر عن نفسها خارج إطار كل مؤسسة مقامة.

نلاحظ أن فى جميع الأديان هناك تقدم نحو غلبة النزعة الأخلاقية الوجدانية، وأن سمنا من السمات الأساسية للانسجام والتوافق مع المثل

الأخلاقية العليا هو الصلة بالآخر. فنحن نعيش عصر دين الآخر وأولوية الصلات بين البشر على حساب علاقة السمو والكينونة فوق الوجود المادي.

وتظهر أزمة الكنيسة الكاثوليكية بوصفها مؤسسة في الصعوبة التي تجدها في اختيار الإكليروس وقلة الممارسة التقليدية خاصة ما تعلق منها بحضور القداس كما يدل على ضعف المؤسسة التراجع الحاد في الدعوة وتقدم المساواة في العمر وارتداد العديد منهم إلى العلمانية. ويمكن القول إن نسبة الممارسين لواجباتهم الدينية بشكل يتسم بالانتظام والاستمرارية لا يتجاوز عشرة في المائة، بل إن بعض الممارسات قد انهار الالتزام بها حتى أوشكت على الاختفاء تماما، فإذا كنا نلاحظ أن عدد الزيجات الدينية وحالات التعميد قد قلت فإن جملات الاعتراف قد تلاشت تقريبا، يعنى هذا أن الأفراد ينتقون من بين الممارسات ما يستبقونه ويذرون الباقي منها. كانت الكنيسة التقليدية تنظم خطبة وحيدة تجمع فيها العقائد والقيم والسلوكيات. هذا الرابط الجامع هو الذى تبدد تدريجيا، ذلك أن الفرد أعاد تفسير إيمانه وممارساته لنفسه مما شطى الرسالة الواحدة والموحدة للمؤسسة الكنسية الكهنوتية. أما خارج نطاق الكنيسة فقد تنامت أشكال عدة من التدين التلقائي. تنحو الفردانية الحديثة إلى إضعاف بل إلى تدمير انضمام الأفراد للمؤسسات غير أن ذلك قد أزداد في ذات الوقت الشك الوجودى وغذى حاجة الأفراد للاعتقاد.^(١)

إذا كان الدور الاجتماعى للكنيسة بوصفها مؤسسة مكلفة بالرقابة على معتقدات وسلوكيات أغلبية الشعب، قد تقلص فذلك لا يعنى أننا نشهد نهاية

(١) دانيال هرفيو - ليجيه " *Daniele Hervieu-Leger* " أنتجه إلى مسيحية جديدة؟ " *Vers un*

nouveau christianisme? ، باريس ، دار النشر سار *Cerf* ١٩٨٦.

الطموحات الدينية وإنما أننا فى حضرة إعادة تكوين لطرق وسبل الإيمان ومزاولة الممارسات. باسم القيمة المنوطة بالمصادقية، حالت الممارسات الشخصية العديدة والتدبر الحر والانضمام الإرادى الحر محل احترام المعايير المفروضة من قبل الكنيسة. يمكننا حتى الحديث عن إضفاء المسحة البروتستانتية على الكنيسة الكاثوليكية. والحقيقة أن البروتستانتية تلقى قبولاً واستحساناً بسعة الأفق واستقلالية والمبادئ الأخلاقية التى تتادى بها. فتتظلمها فى هيئة عدة كنائس صغيرة مثل الكنائس الإنجيلية واللوثرية أو المنقسمة مثل الكنيسة التى تم إصلاحها والتى تعد مسرحاً للمواجهة بين الاتجاهات الأصولية والليبرالية يبدو أكثر قرباً من القيم الحديثة منها إلى التنظيم التراتبى والمركزى للكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

فى نطاق "الإصلاحات الدينية المرمقة" التى يحاول كل شخص القيام بها كيفما اتفق، يتزود الفرد بعناصر دينية مستقاة من مصادر متباينة كالمسيحية والديانات الشرقية والتقاليد الباطنية الغربية أو الشامانية لصياغة "دينه" الخاص. من هنا نرى جماعات تتشكل ينضم الناس إليها وينصرفون عنها وفقاً لأهوائهم بدون إجراءات أو رقابة، كل يكون كما يترأى له "الدين الذى يميل إليه فؤاده".

ويمكننا هنا القول إن البوذية وقد تمت مواءمتها مع قيم الحداثة تجتذب اهتماماً كبيراً. وفى تنامي الطوائف والنحل الذى يتسم بصفة خاصة بالقوة فى الولايات المتحدة الأمريكية ويكثر فيها الدعاة، دلالة على حيوية الحركات الدينية غير الخاضعة لرقابة وتحكم الكنيسة.

غير أنه فى ذات الوقت يتزايد عدد الذين يعتكفون فى الأديرة، وقد جمع البابا حوله فى صيف ١٩٩٧ مجموعة من الشباب المتحمس فى

باريس. ونلاحظ بصفة خاصة ما حدث من تجديد فى الصلاة على حساب الممارسات الجماعية كحضور القداس. والحقيقة أن الجماعات ودورات إقامة الصلوات التى تضع هدفا لنفسها التجديد المعنوى والروحى تتزايد وكذلك الإقبال على الاعتكاف. وقد حلت الصلوات التلقائية التى يرتجلها المصلى محل الصلوات المحفوظة عن ظهر قلب. كل أصبح مبدعا لممارساته غير مقيد بضغوط وضوابط الزمان والمكان والظروف والأشكال المؤسسية. ويظهر ابتداء كل فرد لشعائر وطقوس جديدة الرغبة فى إحلال دين اقتناع يشكل فيه كل فرد عقيدته وممارساته محل دين الانتماء والتبعية. فالعلاقة مع الإله ينبغى أن تكون فرصة لتفتح وازدهار الذات وإثراء للعلاقات مع الآخرين.

تتوافق ممارسات الكنيسة الكاثوليكية ذاتها مع القيم الفردانية، ويجتهد أكثر المؤمنين والقساوسة حداثة فى إلحاق الممارسات الشكلية بمصادقية الإيمان وبالطابع الشخصى للالتزام الدينى. من هنا نجد أن الممارسات التى يتم تشجيعها أو فرضها من قبل الترانئية أو الهيراركية تتأثر تدريجيا بطلب المصادقية ويفسر ذلك اجتهاد ما يتم من إعداد وتجهيزات للتعميد ومناسبات الزواج المقترحة على المؤمنين فى تجديد معنى السر والقربان فى هذا الاتجاه.

أما المسلمون واليهود الذين لا ينتمون للكنيسة فيتبنون ذات الصلة بدياناتهم.

الذين يرون منهم أنهم متدينون يوقنون أنه أمر شخصى، فممارساتهم ضعيفة ومرجعيتهم للتقاليد اليهودية أو للإسلام تتعلق بأمور شخصية، فردية وأخلاقية أكثر منها ميتافيزيقية. والبعد الأخلاقى كان دوما محوريا فى اليهودية. أما البروتستانتون المنقسمون بين الكنائس المتنافسة فقد حاولوا من

جانبهم وضع ضوابط وقواعد لأنفسهم بعيدا عن أى تنظيم. والحقيقة أن كل الأديان تحقق بتأثير من الفردانية تطورات مماثلة. أما المؤسسات الكنسية فتعانى وهنا وضعفا. من هنا فالمسيح يبدو "مثلا ونموذجا أخلاقيا" أكثر منه وجودا إلهيا فوق الطبيعة. كل من يعلنون شكلا من أشكال الإيمان بالله - وهم أغلبية الشعب - ينتهى الأمر بهم إلى الوجود حول مجموعة القيم المشتركة التى تنقاسمها الأديان الكبرى وتتعلق حولها. ويحل الالتزام المجمع عليه أخلاقية إنسانية الذى يلخصه الانضمام المطالب به إلى إعلان حقوق الإنسان محل كل من الإيمان بالله شخصى وبالممارسات التى تشرف عليها المؤسسات الدينية.

السلطة "الديمقراطية" والعلاقات بين البشر:

تظهر الديمقراطية أيضا فى تنظيم العمل الجماعي، تمت صياغة قانون العمل تدريجيا للدفاع عن حقوق العامل الأجير الذى كان مستغلا خلال أولى فترات الثورة الصناعية. وشيئا فشيئا استطاع التشريع ضمان وقت العمل وشروط ممارسته.

فى ثلاثينيات هذا القرن تم تجاوز مرحلة أخرى وتحديدًا عند إعادة التفكير فى مبادئ نظرية "تaylorisme" التى لم تكن ترى فى العمال سوى حركات آلية محدودة ضمن نمط إنتاجى يقسم عملية التصنيع إلى سلسلة من المهام الوجيهة المتتالية. اكتشف آنذاك أن المنشأة وسط اجتماعى قبل أن تكون وسطا تقنيا. هل كان من الممكن الحديث عن عقلانية عند اعتبار الإنسان بمثابة آلة؟ كيف يمكن التعامل مع "المواطن - السيد" فى العمل بوصفه إنسانا آليا مقصور دوره على تكرار حركة آلية لا تتغير؟

تأخذ أساليب الإدارة فى المنشأة فى حساباتها القيم الجماعية ونمط العلاقات بين الرجال الديمقراطيين. والملاحظ أن المنشآت تقوم بشكل مطرد بتوسيع مدى المهام، كما يعهد لجماعات العمل بوسائل لتنظيم توزيع عملها بنفسها وتحديد إيقاعه. ولهذه الجماعات الحق فى ألا يقتصر عملها على مجرد تطبيق أوامر مفروضة عليها من قبل سلطة عليا. ويعد تضاعف "حلقات الجودة" و"جماعات التقدم" التى كانت تركز مقترحات العاملين الخاصة بتشغيل الورشة وحتى المنشأة مرحلة ذات معنى ودلالة لهذا النمط من الإدارة. كتابات عديدة فى مجال الإدارة تنشر فكرة المسؤولية الشخصية للعامل الذى يتقاضى أجرا استنادا للقيم الفردانية التى نحصر منها الاستقلالية والفعالية والقدرة على الحكم وإدراك معنى الفعل والمسؤولية... إلخ.

والحقيقة أن استدعاء مبادرة الفرد وسطوة النمط "الديمقراطي" اللذين يتفقان والقيم الجماعية يبدوان أكثر فعالية من الإدارة السلطوية والتراتبية.

لسنا هنا بصدد تقييم حقيقة هذه "الديمقراطية" فى داخل المنشأة أو التساؤل عما إذا لم تكن وسيلة أقل علانية وأكثر فعالية لفرض قبول السلطة الحقيقية وإنما نحن ببساطة نرصد أن إدارة المنشآت لم يعد بوسعها إهمال آثار الفردانية الديمقراطية على العلاقات بين الأفراد فى العمل.

والحقيقة أن العلاقات الوحيدة المرضية للأفراد هى المرتكزة على تساوى الكرامة وهذه الرغبة فى المساواة تظهر بوضوح بشكل يومى فعلى سبيل المثال حذف من الاستعمال اليومى مصطلحات مثل "السيد" و"السيدة" و"الأنسة" تمييز للفتاة عن السيدة المتزوجة وحل محلها على شاكلة الولايات المتحدة الأمريكية استخدام الاسم مجردا وهو ما يضع الجميع على قدم

المساواة. وبذا اختفت "صيغة التهذيب" من مصطلحات التقديم فى التعامل اليومي المألوف. جدير بالذكر هنا أن اللغة الإنجليزية، لغة الحداثة الديمقراطية لا تحوى إلا ضميرا واحدا وموحدا للمخاطب. أما اللغات التى تستعمل ضميرين مثل الإيطالية والألمانية والفرنسية فقد اتجهت إلى استخدام أكثرهما دلالة على الندية، فالشباب المنتمون إلى ذات الجيل يقبلون على استعماله وكذلك الأوساط التى تصف نفسها باليسارية. وقد أعلمتنا الصحافة أن "ليونيل جوسبان" *"Lionel Jospin"* ودانيال كوهن بندت *Daniel Bndit Cohn* قد تحدثا بدون كلفة فى أول لقاء لهما وعزت ذلك إلى الثقافة اليسارية. أما فى الإذاعة فقد تم تبني ضمير المخاطب الذى لا يشى بالكلفة لإضفاء مسحة من الطبيعية والتلقائية على الحديث الموجه للمستمعين.

من غير المستساغ للأذن والعقل ألا يستخدم طرفا أى علاقة ذات الضمير فى التخاطب، ويعد اللجوء إلى أقل ضميرى المخاطبة رسمية، أقرب للديمقراطية.

فى بعض من كتاباته كان "توكفيل" *Tocqueville* قد تنبأ باختفاء الخدمة الشخصية والخدم من المجتمع الديمقراطي: "يمكن للخادم أن يصبح فى كل لحظة سيدا" وهو يطمح إلى ذلك، من هنا ندرك أن طبيعة الخادم لا تختلف قط عن طبيعة ونوعية السيد. لم يكن إذن من حق "السيد" إلقاء الأوامر؟ وماذا يدفع الثانى إلى طاعته؟ والإجابة عن هذا التساؤل تكمن فى هذا الاتفاق المؤقت والحر بين إرادتيهما على ذلك [...].

فى حدود هذا العقد أو هذا الاتفاق يكون أحدهما سيدا والآخر خادما له، أما خارج هذا الإطار فهما مواطنان وكائنات بشريان. "فى فيلم من إخراج

"فرانك كابرا" *Frank Capra* عرض في فرنسا بعنوان "السيد راجلز الخارق" يظهر هذا التغيير الذى لحق بالخادم الإنجليزي المرتبط بسيدته، كارتباط أبيه بوالد سيده، وجعله يتحول إلى رجل ملؤه الإنسانية، مواطن حر من الولايات المتحدة الأمريكية، منشئ لشركة إصلاح ومسئول عنها. الواقع أن مجالى الخدمة والتربية قد اتسما بالفعل بالاحترافية. "فالعاملون بالمنازل" والقائمون على نظافة المحال الكبرى والأسواق المجمعاة يمارسون حاليا مهنة تستدعى "مواصفات ومهارات خاصة" ويحميها اتفاق جماعي. حلت محل المرضعة والحاضنة والمربي الذين كانوا فى الزمن القديم يقيمون فى كنف الأسرة التى يعنون بأطفالها ويتوارث عنهم أبناءهم هذه المهنة، مهن أخرى مثل معاونة الأم التى تحظى برضا السلطات العامة وأخصائية رياض الأطفال والمرضة والمعلمة يحصل ممارسوها على شهادات دراسية من الدولة ويقومون بأدائها فى مبنى عام.

استبدلت بالعلاقات الشخصية بين السادة والخدم والتى من واقع التعريف الخاص بها تتسم من حيث الوضع بعدم التساوى؛ مبادلات مهنية تضمن كبرياء وكرامة بشكل متساو وعادل بين من يقدم خدمة على درجة من الكفاءة ومن يتلقاها ويستفيد منها فى ظل علاقة يحكمها القانون. فى أستراليا، حيث أشكال الحياة اليومية ديمقراطية على نحو خاص، يجلس مستقل سيارة الأجرة بجوار السائق.

إضافة إلى ذلك نشهد اختفاء الطقوس ذات الطابع الأرستقراطى التى كانت البرجوازية قد أعادت تغيير توجهها ومنها التتابع فى أطباق الوجبات

وقواعد اللياقة عند الجلوس إلى المائدة التى كان "توربر إلياس" *Norbert Elias* يرى فيهما بداية تطور وسيرورة الحضارة، وارتداء ملابس معينة وفقا للمناسبة التى يحضرها الشخص ملائمة لأوقات اليوم المختلفة. محت فكرة المساواة بين الرجال والنساء كثيرا من آداب اللياقة فى الحياة الاجتماعية. وكإفساح الطريق أمام المرأة والنهوض لدى دخولها المكان والقيام من المكان لكى تجلس حين لا تتوفر أماكن الجلوس واستئذائها قبل التدخين وتقبل يدها، قواعد سلوكية عديدة كانت البرجوازيات حتى الحرب العالمية الثانية تجبر على الالتزام بها لم تصمد أمام التساوى والتماثل بين تصرفات الرجال والنساء وأمام حرية التصرفات والسلوكيات الجنسية لكلا النوعين. من هذه القواعد ضرورة اعتماد قبة وارتداء قفاز عند الخروج من البيت وعدم جواز التدخين أو الظهور فى مكان عام مع رجل آخر غير الزوج أو الخطيب وعدم جواز استقبالها لرجل وهى بمفردها. هذه الحرية فى التصرف لم تكن الفتيات يحظين بها فى المدن فقط وإنما فى أكثر القرى تقليدية أيضا حتى إنه يمكن التساؤل عن يجرؤ القول بأن هذه العادات الجديدة "تصدمه" وإن كان ممن جاوزوا سن الشباب؟

ويعد إقبال العالم كله وجميع الطبقات الاجتماعية على ارتداء الجنسين زيا موحدا وهو "البنتال الجينز" حاملا لذات المعنى. فهو دفعة فى اتجاه عدم التمييز بين الجنسين وتعبير رمزى عن المساواة الاجتماعية.

حتى السبعينيات كان الزوجان يحملان ذات اللقب وكان ذلك يعكس رفعة شأن الزيجة آنذاك. فحمل الزوجة فى الحياة الاجتماعية للقب زوجها بل اسمه (السيدة بيير دوران *Madame Pierre Durand*) تكون قد حددت

اجتماعيا قياسا واستنادا إلى وضع زوجها واقتصرت بالتالى مكانتها على وضع "الزوجة" أما اليوم فالنساء يحتفظن بعد زواجهن بالأسماء التى عرفن بها وهن فتيات وإبائهن على هذه الأسماء فى حياتهن العملية بل الاجتماعية يفصح عن رغبتهن فى الاحتفاظ بهويتهم الشخصية. من هنا يظهر يوميا تقدم قيمة الفرد على قيمة الزيجة أو المؤسسة الزوجية. ومن ثم يقتصر اقتران اسم الزوجة باسم ولقب زوجها كما فى المثال السابق "السيدة بيير دوران" على الأوساط المدنية الراقية التى يتقلص عددها يوما بعد يوم فى فرنسا حيث مازالت تعيش بقايا للمجتمع الأرستقراطي. وهو أمر لا تعرفه البلدان الديمقراطية الأخرى. فالارتباط بين الزوجين يجب ألا يستتبعه تضحية بشخصية أى من الطرفين فهو جمع لكيانين مستقلين على قدم المساواة.

أدى الهوس والولع بالمساواة إلى صعوبة قبول حتى الاختلافات القائمة على السن أو الجنس أو المكانة، وأصبح لكل فرد الحق فى الحكم على جميع الأمور حتى تلك التى يجهلها متمثلا فى ذلك بالمواطن الذى يفصل تصويته بشكل شرعى فى موضوعات لا يمتلك بالضرورة كفاءة فى إدراكها.

ويمكننا هنا القول إن المعرفة التى ينظر إليها عن طيب خاطر بوصفها تقليدية ليست قيمة ديمقراطية. ويتسم العمل الفكرى وفقا لصيغة "توكفيل" *Tocqueville* "بالبطء والعمق" مما يحول دون الاعتراف به إلا بشكل هامشي، أما الكفاءة التقنية ذات الآثار الفورية فتحظى وحدها بالاحترام. ويختلط حق الجميع فى إصدار الأحكام بشكل متفرد فى كل مرة بالنقمة العمياء فى

"الخبراء". وهؤلاء يحظون بأعلى درجات الاحترام فى ألمانيا تحديدا وكثيرا ما تتم استشاراتهم هناك.

يرى "توكفيل" *Tocqueville* فى تحليلاته أن الظروف فى المجتمع الديمقراطى متساوية ومتعادلة وأن العادات أقل تشددا. "فالفرد المفعم بالمشاعر الإنسانية تجاه أمثاله الذين يتساوون فى ذات الوقت معه، يصبح غير مستشعر لآلامهم إذا ما انمحي الشعور بالمساواة. "ويستشعر الديمقراطى إشفاقا عاما ومجردا تجاه الإنسانية جمعاء وبذا هو يتسم بالطيبة والوداعة. غير أنه تترصده وحدة وnergسية ناشئتان عن هم حصرى يستبد به لتنمية ذاته.

ملحق

Alexis de Tocqueville ألكسيس دو توكفيل

"عن الفردانية في البلدان الديمقراطية"

بينت كيف أن كل إنسان في قرون المساواة كان يبحث في داخله عن معتقداته، وأرغب في تبيان كيف أنه في ذات القرون وجه كل أحاسيسه ومشاعره تجاه ذاته فقط.

"الفردانية" عبارة حديثة أخرجتها إلى الوجود فكرة جديدة. فأبأونا لم يعرفوا سوى الأنانية. والأنانية حب جارف ومبالغ فيه للذات يدفع الإنسان إلى التمحور حول نفسه وتفضيلها على كل ما عداها.

أما الفردانية فهي إحساس هادئ ومتعقل يهيئ كل مواطن للانعزال عن جموع أمثاله والانزواء مع أسرته وأصدقائه إلى حد يجعله بعد تكوين هذا المجتمع الصغير الكافي لاحتياجاته يترك طوعية المجتمع الكبير وشأنه.

تنشأ الأنانية من غريزة عمياء أما الفردانية فمرجعها حكم خاطئ أكثر منه إحساس فاسد ومصدره قدر متساوٍ من عيوب النفس وآفات القلب. تدبّل الأنانية نبتة كل الفضائل أما الفردانية فتتضرب معين الفضائل العامة، غير أنها على المدى البعيد تدمر الفضائل الباقية لينتهى بها الأمر بالتماهى مع الأنانية.

والأثانية آفة قدمها قدم الوجود ولا تقتصر فى وجودها على مجتمع نون الآخر أما الفردانية فأصولها ديمقراطية ولديها قابلية للتنامى كلما تساوت الظروف.

فى المجتمعات الأرستقراطية تبقى العائلات على ما هى عليه لقرون طوال وغالبا ما لا تبرح مكانها، الأمر الذى يجعل إذا جاز الأمر، كل الأجيال معاصرة لبعضها بعضاً. فى هذه المجتمعات يعرف الإنسان أجداده الأوائل ويحترمهم ويتراعى له بدوره أحفاد. أحفاده بل يحبهم مسبقاً. وهو يلزم نفسه عن طيب خاطر بواجبات تجاه هؤلاء وأولئك بل كثيراً ما يضحي بمباهجه وملاذاته الشخصية من أجل هؤلاء الذين طوتهم الأيام وهؤلاء الذين لم يجيئوا بعد إلى الحياة.

من تأثيرات المؤسسات الأرستقراطية توثيق الروابط بين الإنسان وكثير من الذين ينتمون معه إلى ذات الوطن. ويمكن القول إن الطبقات فى هذه الشعوب واضحة التقسيم والمعالم وغير قابلة للتداخل ومن ثم فكل منها تصبح بالنسبة لمن ينتمى إليها تمثل وطناً صغيراً أوضح حدوداً وأعز مكانة لديه من الوطن الكبير.

ونظراً لأن كل المواطنين فى المجتمعات الأرستقراطية يشغلون مراكز ثابتة فى هيراركية جلية، فإن كل منهم يرى فىمن يعلوه شخصاً هو فى حاجة إلى الاستئصال بحمايته، ويرى أدنى منه آخر يمكنه الاستعانة به وطلب مساعدته.

من هنا فإن البشر الذين يعيشون خلال القرون الأرستقراطية وثيقى الارتباط دوماً بشيء خارج نطاق ذواتهم ولديهم استعداد لنسيان أنفسهم.

حقيقى أنه خلال ذات الفترة الزمنية، كان المفهوم العام لكلمة "المثيل" غامضا وإنه لم يكن يتبادر إلى الأذهان فكرة بذل الذات لقضية إنسانية، إلا أنه كان من الممكن التضحية بالذات لبعض الناس.

أما فى القرون الديمقراطية التى تكون فيها واجبات كل فرد تجاه النوع أكثر وضوحا فالتفانى من أجل إنسان يكون أكثر ندرة، أى أن الرابط بين الانفعالات البشرية يمتد وينفك.

لدى الشعوب الديمقراطية تخرج أسر جديدة بدون توقف من العدم، فى حين تقع فيه أخرى على الدوام، أما الأسر التى تبقى فتغير ملامحها؛ ينقطع الخط الواصل بين الأزمان فى كل لحظة وتتمحى آثار وبقايا الأجيال. حينئذ يتم بسهولة نسيان السابقين ولا تكون هناك أدنى فكرة عن سيجيئون بعد ذلك فلا يوجد سوى أقرب الأقربين فى دائرة الاهتمام.

كل طبقة تقترب من الطبقات الأخرى وتتدخل فى شئونها يصبح أعضاؤها متجاهلين لبعضهم بعضا بل غرباء فيما بينهم. كانت الأرستقراطية قد جعلت من كل المواطنين سلسلة طويلة تربط المزارع بالملك، أما الديمقراطية فقد كسرت حلقات السلسلة وبعثرتها.

كلما تقاربت الظروف وتساوت، وجد عدد أكبر من الأفراد، ليسوا أثرياء ولا أقوياء بالقدر الكافى ليكونوا من ذوى التأثير الكبير على أقدار أمثالهم ولكنهم اكتسبوا أو احتفظوا بقدر معقول من المعارف والممتلكات تمكنهم من الاكتفاء ذاتيا. هؤلاء ليسوا مدينين لأحد ولا يتوقعون عطاء ما من أحد، ألفوا رؤية أنفسهم بمعزل عن الآخرين ويهيا لهم عن طيب خاطر أن أقدارهم بالكامل ومصائرهم طوع إيديهم.

من هنا فإن الديمقراطية لا تُتسى فقط الإنسان أسلافه وإنما تحجب
أيضًا عنه أحفاده وتفصله عن معاصريه، تحيله دوماً إلى ذاته وتهدد بعزله
بالكامل فى غياهب نفسه.

"عن الديمقراطية فى أمريكا" *"De La démocratie en Amérique"*

"الجزء الثانى، الفصل الثانى"، "عن الفردانية فى البلدان الديمقراطية"

باريس، دار النشر جاليمار *Gallimard* ١٩٩٥ ص ١٤٣-١٤٥

الفصل الخامس

المواطنة والأمة

هناك صلة تاريخية بين المواطنة والأمة، ففي إطار الأمة تكونت الشرعية والممارسات الديمقراطية. في جميع حركات الاستقلال في أوروبا وأمريكا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وفي القارتين الأفريقية والآسيوية في القرن العشرين اقترنت المطالبة بالاستقلال الوطني بتأكيد المواطنة ولم تتفصل عنها. باسم قيم المواطنة ثارت الشعوب المستعمرة على هيمنة المستعمرين الأوروبيين.

ظهرت الديمقراطية إلى الوجود في شكل قومي، غير أن هذه الصلة التاريخية ليست بالمنطقية أو الضرورية. لم لا تمارس المواطنة على المستويين "تحت القومي" أو "فوق القومي"؟

يشارك التفكير في التعددية الثقافية والحقوق "تحت القومية" من ناحية والتصورات الجديدة التي تتكون ارتكازا على البناء الأوروبي، من ناحية أخرى في إعادة طرح هذه الصلة التاريخية. ويمكن للتساؤل عن الاعتراف بالحقوق الثقافية الخاصة لبعض الجماعات في داخل الأمم أن يمتد إلى تفكير من ذات النوعية عن إمكانية الاعتراف بالحقوق الثقافية الخاصة بالأمم التاريخية في داخل الكيان السياسي الجديد الذي ستكون عليه أوروبا المستقبل.

التعددية الثقافية والحقوق الثقافية

استطاع المجتمع الحديث الذى نشأ من الاعتراف بالحقوق المدنية والسياسية الخاصة "بالأفراد - المواطنين" بفضل تأسيس الدولة - الحامية. إفساح مكان للمطالب المشروعة للحركة العمالية وضمان الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التى يحملها المجتمع الصناعى إلى كل المواطنين وإلى الأجانب المقيمين بشكل قانوني. كيف يتأتى لهذا المجتمع، أو يكون لزاما عليه أن يأخذ فى حسبانته المطالبة غير واضحة المعالم رغم قوتها "بالحقوق الثقافية" التى تظهر وتتضح فى مجتمعات هى اليوم أكثر تنوعا وانفتاحا وأعمق ديمقراطيا؟

أليس عليه اليوم بعد دمج نقد الحريات "الشكلية" المستوحاة من المفكرين الماركسيين والحفاظ على الحريات الحقيقية أن يدمج أيضا النقد المسئلم من الفلاسفة "الجماعانيين" "*Communautariens*" الذين نحصى منهم مايكل ساندل *Michael Sandel* وشارل تايلور *Charles Taylor* والسدير ماكينثير *Alasdair MacIntyre* ومايكل والزر *Michael Walzer*؟ ما المقصود بالضبط من الدعوة إلى التعددية الثقافية؟

نقد المواطنة الكلاسيكية:

ينبغى قبل النقاش تحديد مدلول بعض المصطلحات. كل مجتمع من حيث التعريف متعدد الثقافات، فهو فى الأساس مكون من جماعات تختلف

من حيث الجنس والوسط الاجتماعى والدين الممارس أو المتخذ مرجعاً وكذلك من حيث الأصول الإقليمية والقومية. وفق مبادئ المواطنة، كان من يطلق عليهم فى فرنسا "الجمهوريين" يرون إدارة هذا التباين بالتمييز بين العام والخاص:

فالمواطنة هى أيضا طريقة إدارة التباينات الثقافية. وما ذهبوا إليه يعد مبدأ تسامح حتى وإن كان قد طبق بغير تسامح وقت تأسيس الأمم وحتى وإن كان بعض من يطلقون على أنفسهم "جمهوريين" لا يعدون نماذجاً براقاً له.

يشمل النطاق الشخصى حرية الميول والانتماءات الخاصة الدينية أو التاريخية، وتضمن الحريات العامة حرية المشاركة وحق ممارسة الدين بحرية واستخدام اللغة الأم. أما على النطاق العام فتكون هناك وحدة فى ممارسات وأدوات الحياة المشتركة المنظمة سياسياً حول المواطنة.

ويتبنى من يطلق عليهم فى الولايات المتحدة الأمريكية "الليبراليون" ذات الموقف - وتعرف هذه الحالة "بالاستقامة الليبرالية" أو "بالليبرالية الإجرائية". بهذا التمييز بين العام والخاص يحاول "الجمهوريون" الفرنسيون و"الليبراليون" الأمريكيون جهودهم الجمع بين المساواة المدنية والسياسية للمواطنين مع احترام الارتباطات والانتماءات التاريخية أو الدينية الخاصة، وضمان وحدة المجتمع بالمواطنة المشتركة وحرية الأفراد فى اختياراتهم الوجودية.

وفقاً لمبادئ المواطنة، تُعد التعددية الثقافية إذن حقاً مادام الفصل بين المجالين العام والخاص منشئاً للنظام السياسى. لم تظهر التعددية الثقافية

الخاصة بالحياتين الاجتماعية والدينية والتي يدور النقاش حولها اليوم فى الديمقراطيات الغربية، إلى الوجود بسبب هجرات العاملين الكبرى إلى أوروبا منذ الحرب العالمية الثانية ولا بسبب اكتشاف وجود وقمة "الإنثية" فى الولايات المتحدة الأمريكية أو الاعتراف بحق الأقليات التى كانت قد اضطهدت لفترة طويلة فى الحصول على تعويضات. فهى تدرج تحت مبدأ المجتمع المؤسس على المواطنة. والحقيقة أن التعددية الثقافية لم تصبح محل تفكير جماعى ومطالبات وكفاح نضالى خلال الفترة من ١٩٧٠ وحتى ١٩٨٠ إلا بسبب إعادة طرح الفكرة والحقيقة القوميتين على مائدة النقاش والتساؤل عن الأشكال التى ينبغى أن تكون عليها المواطنة الحديثة.

والمشكلة التى تثيرها "التعددية الثقافية" المطالب بها خلال العقود الفائتة هي: هل يتوجب الاعتراف بها؟ وإلى أى مدى؟ إذا التزمنا بالمواطنة الكلاسيكية فإن الإجابة على التساؤلات الخاصة بما هى عليه التعددية الثقافية أو ما ينبغى أن تكون عليه، تكون جد بسيطة. إذا ما كانت النوعيات الثقافية للجماعات الخاصة متفقة ومتطلبات الحياة المشتركة والقيم الجماعية - حرية جميع الأشخاص ومساواتهم - فإن المواطنين والأجانب المقيمين بشكل نظامى على أرض الدولة يكون من حقهم

أن يولوا عناية للخصائص المميزة لهم فى حياتهم الشخصية كما فى الحياة الاجتماعية شريطة احترام النظام العام. هذا الحق ورد ذكره فى مبادئ دولة القانون ذاتها وفى الديمقراطية الحديثة. غير أنه فى ذات الوقت لا ينبغى لهذه الخصائص أن تنشئ هوية سياسية خاصة، معترف بوصفها هذا فى نطاق الحياة العامة التى يجب أن تظل حياة مشتركة ليس بها إلا لغة وممارسات المواطنة.

هل ينبغي الحكم على هذا التصور "الكلاسيكي" بالقصور والاعتراف على الملأ اليوم؟ إن "الحقوق الثقافية" جزء لا يتجزأ من الحقوق الفردية التي ترى الحداثة السياسية ضمانها.

علينا هنا أن نضيف إيضاحاً فحواه أن النقاش لا يدور حول الحقوق "الثقافية" بالمعنى الفكري للمصطلح (الحق في القراءة وفي المعرفة العلمية وممارسة الفنون والحق في تأمل الأعمال الفنية) وإنما بمعنى "حق الفرد في أن تكون له حياة ثقافية خاصة وأن ينميها عند الاقتضاء بالمشاركة مع آخرين في داخل مجموعة واضحة القيم والتقاليد المتقاسمة بينهم، وهذا يعني هوية ثقافية يتيسر تمييزها عن هويات الأفراد الآخرين والجماعات الأخرى"^(١) هنا تتور المشكلة، إذ كيف يتم التوفيق بين الحرية والمساواة الفردية الخاصتين بجميع المواطنين - وهو المبدأ الذي لم يعد أحد يتشكك فيه أو يعاود تناوله بالنقاش - والاعتراف العلني بخصائصهم الثقافية التي تعد جماعية؟

يرى المفكرون "الجماعانيون" "*Communautariens*" أن الإدارة "الكلاسيكية" للتنوع أصبحت غير فاعلة لضمان وجود ديمقراطية حقيقية. فهي وفقاً لهم لا تلمس احتياج البشر لأن يحافظ على كرامتهم، ليس فقط بوصفهم مواطنين مجردين وإنما أيضاً بوصفهم أفراداً محسوسين، حاملين تاريخاً وثقافة غربيين. يجب وفق ما ذهب إليه "شارل تايلور"

(١) سيلفي ميزور Sylvie Mesure وآلان رينو Alain Renaut "الأنا الآخر" - "تناقضات

الهوية الديمقراطية" "*Les paradoxes de L'identité démocratique*" باريس، دار النشر

"أوبيه" Aubier مجموعة "التو" "Alto" ١٩٩٩ ص ٢٦١

"Charles Taylor" التأسيس لسياسة الاعتراف. ينصّب نقدهم على سياسة استيعاب الجماعات التي أنتهجت باسم المواطنة. وهم باسم القيم الحديثة يضعون أيديهم على التجاوزات التي أدت إليها في الماضي سياسة الاستيعاب المسماة باليعقوبية في فرنسا، التي مؤداها، بشكل تسلطي، ضمان الدمج الاجتماعي والسياسي للمجال العام - محل تكوين المواطنة وممارستها - بواسطة الاتحاد/ المساواة/ الشمولية. ويتم ذلك بتهميش الانتماءات الدينية أو التاريخية الخاصة وعلى المدى الطويل بتدميرها.

وفي محاجاتهم، يذكر المفكرون أن ما يقال عنه حياد الدولة لا يصل إلى إحجام وامتناع حقيقي. الواقع أن ممارسات وقيم المجال العام تفرض نفسها على الجماعات الخاصة التي تم تهميش عاداتها وقيمها وتسطيحها قبل استبعادها تماما. الحقيقة أن اللغة الرسمية تلفظ اللغات الأخرى التي يقتصر في البداية استعمالها على محيط الأسرة وسرعان ما يطويها النسيان. الأعياد القومية هي أعياد الأغلبية. أما قيم المجال العام فتفرض على الجميع بواسطة المدارس وكافة المؤسسات العامة.

لم تستطع "الليبرالية" الأمريكية أو الإدارة "الجمهورية" للاختلافات الاعتراف بالتعددية الثقافية والتأقلم معها. فرضت ثقافة موحدة. ينبغي من الآن فصاعدا الاعتراف بالحقوق التي تم دوما إنكارها حتى تسود وتستقر ديمقراطية حقيقية.

مخاطر "الجماعانية" *Communautarisme*:

للتأكيد على الحقوق الخاصة مخاطر نلخصها في مصطلح "الجماعانية" *Communautarisme*. أول هذه المخاطر تتناقضها مع حرية الأفراد. فإعلان

وجود حقوق خاصة قد يحصر الأفراد في تفردهم وينسبهم إلى مجموعة تتعارض مع حريتهم الشخصية وما يملكون من إمكانيات تواصل مع الآخرين. فالانتماء بالمولد إلى مجموعة معترف بها قانونيا يتناقض وحريّة الإنسان الديمقراطي. فهذا الأخير "لا ينتمي" إلى جماعة حقيقية معزولة عن الآخرين، والمجتمع الحديث ليس مكونا من جماعات متراسة الواحدة بجانب الأخرى، ينتمى إليها الأفراد، وإنما من أشخاص لهم أدوار اجتماعية متباينة ومتعددة. وفي استطاعة هؤلاء، وفقا للظروف والملابسات التاريخية اختيار أشكال من المرجعيات والنماهي، لهم الحرية في إعادة استيعابها على ضوء تاريخهم الفردي والجماعي. ومن ثم تتعارض الحقوق المعترف بها مع هذه الخاصية العميقة للمجتمع الفردي.

وتتعلق المخاطرة الثانية بالتداخل أو الاندماج الاجتماعي؛ فالاعتراف العلني بالمجموعات الخاصة يمكنه أن يبلور وأن يرسخ الذاتية والمصالح الخاصة على حساب ما يجمع المواطنين. كما أنه بشكل منظم، يعيد الأفراد إلى كنف جماعاتهم الأصلية بدلا من أن يزودهم بوسائل تجاوزها، ويعينهم على التعرف على الآخرين وعقد الصلات بهم. والمجموعات الثقافية لا تتسم هي الأخرى بالأبدية، فهي نتاج بنية تاريخية. ومنحها في توقيت ما حقوقا خاصة، هو نوع من الاعتراف العلني الذي يساهم في إبقائها بشكل دائم. نستخلص من ذلك أن الاعتراف العلني قد يقود على التشتية والتجزئة الاجتماعي بتقريبه ووضع "الجماعات" المنغلقة جنبا إلى جنب بدون أن يكون هناك مبادلات بينهما.

كيف يمكن فى نهاية الأمر ضمان المساواة بين الجماعات المختلفة إذا كانت تعطى أشكالاً متباينة من المواطنة؟ ألا يقودنا الاختلاف المعترف به فى الحقوق بالضرورة إلى حقوق متباينة؟ كيف يمكن فى آن واحد إدراج تساوى المواطن والاعتراف باختلاف وتنوع حقوق الثقافات فى المؤسسات السياسية؟

أنعترف بالحقوق الثقافية؟

يأخذ الكتاب المعتدلون الذين ينادون بتخصيص مكانة للحقوق الثقافية فى حساباتهم كل هذه المخاطر. فـ "ويل كيمليكا" *W. Kymlicka* على سبيل المثال، يسجل اعتراضاً واضحاً على فكرة المجتمع ذى التعددية المؤسس على جماعات لها وضعية قانونية غير متعادلة وغير متساوية كما كان يحدث فى المستعمرات الأوروبية أو قديماً فى الإمبراطورية العثمانية.

كما يعترض على أى تعددية ثقافية لا ضوابط ديمقراطية لها تفضى إلى التجزئـة الاجتماعى وإلى "إثنية" الجماعات التى لا أغلبية لها. وهو لا ينكر أن مجرد تقريب الجماعات التى يشير لها بعض مؤيدى التعددية الثقافية المطلقة يمكنه أن يؤدى إلى تشظية بل وتفجير المجتمع. كما أنه لا يجهل أن جعل الانتماءات الإثنية مطلقة يمكنه أن يتعارض مع حرية الأفراد. من هنا وجب ألا يكون الاعتراف العلنى بالجماعات الخاصة الذى ينادى به غير مشروط، وألا يقود إلى انطواء كل ذات أو هوية على نفسها. يفسر ذلك وضعه شروطاً لتأسيس وإقامة "المواطنة المختلفة والمميزة"^(١).

(١) ويل كيمليكا *Will Kymlicka* "مواطنة التعددية الثقافية" *"Multicultural Citizenship"*

"نظرية ليبرالية فى حقوق الإقلية" *"A Liberal Theory of Minority Rights"* دار نشر

جامعة أكسفورد *Oxford University Press* ١٩٩٥.

أول هذه الشروط ألا تفرض سيادة ما على الأفراد، الانضواء تحت جماعة بعينها. وأن تكون لهم حرية الانضمام والانسحاب من أى جماعة وإلا كان فى ذلك مساس بحريتهم الفردية. الشرط الثانى هو قصر الاعتراف على الثقافات التى لا تحوى سمات غير متوافقة مع حقوق الإنسان. فالمعايير الداخلية فى الجماعة يجب أن تتفق والقيم الاجمالية للمجتمع. فحتى يتم الاعتراف علنيا بجماعة ثقافية يجب أن تتسق تقاليدها والقيم الديمقراطية. فلا ينبغى انسياقا وراء النسبية الثقافية المطلقة التى ينادى بها بعض دعاة التعددية الثقافية الأمريكيين المتطرفين، قبول الاستناد إلى التقاليد الثقافية لتبرير عدم التساوي.

الدستورى والقانوني، بين الرجال والنساء، أو ختان البنات أو حق الأزواج فى ضرب زوجاتهم. يمكننا فى النهاية القول بأنه من المهم أن تتساوى كل المجموعات. والاعتراف بحقوق الأقليات لا يجب أن يصل بنا إلى مواقف تطغى فيها مجموعة بعينها على المجموعات الأخرى إذ إنه من الممكن إذا ما غابت المساواة بين المجموعات أن نجد أنفسنا فى وضع أشبه بالتمييز العنصري.

ينشد "كيمليكا" *Kymlicka* إذن ضمان اندماج أو تداخل يوصف بالمتعدد، أكثر صدقا وأكثر فاعلية وبالتالي أكثر ديمقراطية مناهض "للاثنة" والانفصالية.

توصل مؤلفون آخرون خاصة المنتمين منهم للمعهد الجامع بين علمى الأخلاق وحقوق الإنسان (بجامعة فريبور *Univ. de Fribourg*) تقريبا إلى ذات الشروط للتعرف على الحقوق الثقافية. وهم يرون أن الأفراد لا يجب

نسبهم إلى جماعة ثقافية بعينها يلزمون بها، فعليهم الاحتفاظ بحرية الإبقاء على صلتهم بالجماعة التى انتموا إليها وقت مجيئهم للوجود، أو الانفصال عنها، بالإضافة إلى حرية اختيار غيرها. من هنا يكون لازماً أن ترتبط الحقوق الثقافية بالأفراد لا بالجماعات، وأن ترفض قطعياً فكرة التأسيس لحقوق جماعية. ندرك جيداً أن حقوق الأفراد تتعارض وحقوق الجماعة، غير أننا نؤكد فى نهاية الأمر على وجوب انتفاء أى تعارض بين محتوى الثقافات وحقوق الإنسان، أيمكننا الاعتراف بثقافة تقبل الرق وتشغيل الأطفال وعدم تساوى حقوق الرجل والمرأة أى فى قول واحد لا تعترف بكرامة الإنسان؟

لا يمكن لنا هنا إلا التسليم بهذه التحليلات المستوحاة بشكل مباشر من قيم الفردانية الديمقراطية. كيف يمكن إنكار إعطاء النظام الديمقراطى لنفسه شرعية منح كل فرد سبل تنمية قدراته وإدراك كنه ذاته مع كشفها خالصة للآخرين؟ وكيف السبيل إلى نفي وجوب عمل المجتمع الديمقراطى على الجمع بين المساواة السياسية للمواطن وطموحات الفرد الحقيقى المنغرس فى تاريخ وثقافة معينين مع أخذه فى الاعتبار، بالإضافة إلى ذلك كله، صواب جزء من الفكر المعاكس للثورة؟

غير أنه بمجرد تقبل هذه الأنماط من التفكير تثار مشكلة معرفة كيفية تنظيم الاعتراف المؤسسى بهذه الحقوق الثقافية بشكل واقعى ملموس.

ينبغي، بداية التأكيد والتذكير بأن المفكرين الجماعانيين المعتدلين ينشدون ذات الغاية التى يسعى وراءها الليبراليون الأمريكيون أو الجمهوريون الفرنسيون وهى الاندماج والتداخل الديمقراطى للجماعات فى

نفس الاتحاد السياسي. فالليبراليون والجماعانيون، إذا ما نحينا جانبا فلسفتهم يركزون اهتمامهم على الاستراتيجيات السياسية أكثر من صبرهم إياه على الأهداف. من هنا كانت أهمية تناول هذه المشاكل من زاوية المؤسسات الاجتماعية والسياسية والتساؤل بشكل واقعي عن كيفية التوفيق بين الطموحات التي قد يظهر تعارضها، بشكل "مؤسسي".

والنقاد الجماعانيون محقون في الإشارة إلى أن الدولة لا يمكن أن تكون محايدة أبداً وإلى أن الثقافة المشتركة التي تؤسس لها وتضمنها المؤسسات العامة تفرض نفسها على الثقافات الخاصة.

الواقع أن هذا هو الثمن الواجب دفعه حتى يشارك جميع المواطنين مشاركة كاملة في المجتمع الوطني. يعزف هنود الولايات المتحدة الأمريكية الأكثر جرأة اليوم عن وضعهم الخاص كمواليد أمريكيين وهو وضع حام لهم غير أنه يحمل في طياته الكثير من عدم المساواة. صحيح أن مساواة المواطن وحقيقة جذوره من شأنهما التقابل والصدام، غير أننا إذا ما فكرنا قليلاً في نطاق المؤسسات نساءلنا: كيف يمكن تأسيس "مواطنة مميزة" تتسم بالمساواة؟ هل يمكن تغاضي التناقض بين الاعتراف بالاختلاف والمساواة؟ وكيف من ناحية أخرى يمكن تجنب بلورة أو تجمد الانتماءات الخاصة إذا ما اعترف بها سياسياً وقانونياً؟ وترتيباً على ذلك كيف يتأتى ألا يقود الاعتراف العلني بالإقليميات إلى مدرج مطالب لا نهاية له يفضى في نهاية الأمر إلى تشظية اجتماعية؟

ونطرح هنا تساؤلاً، لكى يصبح الأمر محسوساً أكثر عما يمكن أن يكون عليه محتوى "هذه الحقوق الثقافية"؟ ينظم حياد الدولة الدينى المدرج فى

المواطنة، الحرية الدينية، بل وأكثر من ذلك يشكل حماية لديانات الأقليات. ونذكر هنا أن بونديي فرنسا قد ازدهرت أوضاعهم منذ عدة سنوات بمعزل عن قواعد العلمانية. فالممارسات الفكرية متاحة للجميع. كل إنسان حر فى احترام الأعياد الخاصة وفى تبنى أشكال الحياة الجماعية التى لا تتناقض والقيم المشتركة.

تبقى مشكلة اللغة، من البدهى أن يتكلم كل إنسان باللغة التى يختارها فى بيته أو مع أقرانه، ولكن هل من حقه التحدث بها فى المدرسة وفى المستشفى وأمام العدالة وفى الدعاوى السياسية؟

إلى أى مدى يمكن لمساحة عامة مشتركة أن تكون منظمة دون أن يتواصل المواطنون باستعمال لغة عامة مشتركة؟ هل يمكن على سبيل المثال أن يفضى الاعتراف بالحقوق الثقافية إلى أن تكون النصوص الرسمية التى لا تختلف على زيادتها المطردة على مدى العقود الفائتة، مترجمة إلى السبع وعشرين لغة التى قد تطالب بشكل شرعى فى فرنسا بأن يعترف بها بموجب "الميثاق الأوروبى لحماية اللغات الإقليمية ولغات الأقليات"؟

يمكن التساؤل عما إذا كان هذا الأمر سيوصل خلال بضعة عقود إلى تبنى اللغة الإنجليزية بوصفها لغة مشتركة كما يحدث فى الوقت الحالى فى شبه الجزيرة الهندية. هل من الممكن ألا تبقى المدرسة المشتركة التى يتم فيها تعلم لغة المواطنة ولهجتها، قبل أى شيء مكان اكتساب القيم والممارسات الديمقراطية التى تسمح "بعمل مجتمع"؟ لا يتعارض هذا بالتأكيد مع المشروع المؤيد من جانب القيم الجماعية والخاص بالاعتراف الكامل بوجود أقليات وبإبرار مساهماتها فى الحياة الجماعية والسماح لها بشكل

أكثر ليبرالية بتعلم لغاتها الأصلية إذا ما رغبت فى ذلك وهو بشكل أكثر عمومية يسمح بإفساح مكان لها لا يتناقض والقيم المشتركة.

ألا تكفى إعادة التفسير "الديمقراطية" أى الأكثر مرونة والأكثر تسامحا لمبادئ المواطنة حتى تستشعر الجماعات الخاصة أن هناك اعترافا بكرامتها الجماعية؟ بمنح المهاجرين على سبيل المثال حقوقا خاصة وإن كانت عابرة يكون قد تم بلا شك تفضيل تدرجا للاندماج أقل قسوة وإيلاما.

من المأمول فى ذات السياق أن يكون معلمو المدارس الأهلية أكثر حساسية لتنوع ثقافات الأطفال الذين عهد إليهم بتعليمهم وأن يمنحوا مكانة لائقة لإضافات البلدان الأخرى للتاريخ العالمى، شريطة الاستمرار والمثابرة لتحقيق المطمح الأساسى وهو تعليم اللغة المشتركة، لغة المواطنة بالإضافة إلى الرياضيات لغة الحداثة التقنية المشتركة. وتقدم المدارس اليهودية التى تطبق برامج التعليم القومى مع استكمالها بتعليم التقاليد والموروث اليهودى مثالا لشكل ممكن للجمع بين الثقافتين المشتركة والخاصة، يمكن تعميمه. يتطلب الأمر فى كل الأحوال تبنى ما يمكن أن يطلق عليه شكلا من "الليبرالية المعتدلة"، وهو ما يقابل المصطلح الفرنسى "الجمهورية المتسامحة" *"Républicanisme tolérant"* هذا الشكل أكثر حساسية لظروف الحياة السياسية الثقافية والاجتماعية وأكثر ملاءمة للديمقراطية الحديثة من الجمهورية أو الليبرالية التقليدية لكونه يقترح أنماط دمج أكثر مرونة تأخذ فى حساباتها احتياجات الجماعات الخاصة.

فى ثنايا كل اعتراف قانونى بالتقاليد الخاصة خطر الانقياد إلى منطق مطالبات لا نهاية لها.

ما الذى يبرر الاعتراف بالعربية أو بلغة البربر وعدم الاعتراف باللغة الصينية؟ وبأى منطق يتم انتقاء إحدى لغات منطقة "بريتانيا" الفرنسية دون اللغات الأخرى؟ لماذا تعطى بعض المجموعات التاريخية أو الثقافية حقوقاً جماعية لا تمنح للآخرين؟ بأى معايير العدالة يتم الاعتراف ببعض منها ورفض الاعتراف بالبعض الآخر؟ إن الهدف الأوحد من منطق الحقوق الخاصة هو الفرد. إذا ما أقرت مؤسسة "الحقوق الثقافية" وبالتالي السياسية والنوعية هذا المنطق فإن تعددية الحياة الاجتماعية المرغوب فيها والتي يصعب تفاديها يمكن أن تفضى إلى عدم تساوى فى الأوضاع السياسية. يكمن الخطر فى إمكانية تعزيز التشظية الاجتماعية بدلاً من تخفيف حدتها فى حين أن المنطقين الاقتصادى والتجارى فى مجتمعات اليوم الديمقراطية يفرضاً دوماً نفسيهما على حساب الروابط المدنية. لم يصل إلى علمنا حتى اليوم أنه يوجد مجتمع حديث لم يوصل فيه الاعتراف المؤسسى بالتعددية الثقافية إلى تعددية اجتماعية وسياسية.

إذا ما احترمنا الشروط الموضوعية لتأسيس الحقوق الثقافية من قبل منظرى التعددية الثقافية المعتدلة، سنصل إلى وضع مقارب "للجمهورية المتسامحة" الموائمة لقيم المجتمع الديمقراطى الجماعية. الحقيقة أن المواطنة قد أعيد تعريفها مرات ومرات فى ضوء طبيعة المجتمعات وتطورها. من هنا وجب إطالة مدى تاريخها وإعادة تهيئة ممارساتها بطريقة ديمقراطية قبل أن تتم بواسطة القانون بلورة الفروق الثقافية التى تخضع لتعديلات مستمرة. الواقع أن الموقف ليس واحداً فى كل البلدان.

يمكن لقانون الأقليات أن يكون حلاً لتعايش أقوام مختلفة فى بلاد
البلقان حيث التقاليد الديمقراطية على شيء من الضعف. أما التعددية الثقافية
فى كندا بين الشعوب الأصلية والجماعتين المؤسستين وجماعات المهاجرين
والتي ألهمت "كيمليكا" "Kymlicka" أفكاره فهي ذات طبيعة لا تشابه فى شيء
"التعددية الثقافية" لأمة موحدة مثل فرنسا. الحقيقة أنه لا يمكننا تجاهل تاريخ
الأمة وتاريخ شرعية النظام السياسى لتبنى سياسات الاعتراف بالحقوق
الثقافية.

وفى النهاية يمكننا ملاحظة أن التوازي بين المطالبة بحقوق اقتصادية
 واجتماعية - التى أدت إلى ظهور الدولة الحامية - والمطالبة بحقوق ثقافية
 ليس مقنعا تماما. فالثقافة ليست حقيقة ملموسة مثل النظام الاقتصادي.

ما وراء الأمة:

يطرح بناء أوروبا عددا من المشاكل السياسية فى الأساس يمكن
تلخيصها فى المصطلحات التالية، عادة ما تمارس التطبيقات الخاصة بالمواطنة
فى الإطار القومى، فمؤسسات المواطنة كانت دوما قومية. بأى شروط إذن
سيمكن للتطبيقات الديمقراطية أن تمارس على مستوى أوروبا؟ وكيف يتأتى
لأوروبا ألا تكون مجرد سوق وأن تبقى على إرادة سياسية حقيقية؟

يلزم أن يكون هناك مكان للتعبير الديمقراطي، مكان للقرار السياسى
تقرر فيه تقسيم الموارد وتقرر فيه الدفاع، وعند الضرورة باستخدام السلاح،
عن الجماعة وقيمها.

نكرر هنا مرة أخرى أنه لا توجد بالضرورة ترجمة لمبدأ المواطنة على مستوى "الدولة - الأمة". فالحقيقة أن قوميات القرن التاسع عشر والفلسفة الاجتماعية التي صاحبته هي التي وضعت المبدأ القائل إن القومية والمواطنة يجب أن تختلطا. يمكن للمواطنة أن تمارس بشكل مثالي على المستويين "تحت - القومي" "*infranational*" و"فوق - القومي" "*supranational*". والرابط بين الأمة والمواطنة ليس منطقيا وإنما هو تاريخي، غير أنه حدث تاريخي لا يمكننا القول بانعدام أهميته أو معناه.

المواطنة الأوروبية "الجديدة"

يمكننا القول مؤقتاً إنه لا توجد مواطنة أوروبية مستقلة عن المواطنة القومية، فما يمنح حق المواطنة الأوروبية هو أن يكون الشخص مواطناً فرنسياً أو ألمانياً. من هنا فإن الحقوق السياسية الممنوحة بعد مدة إقامة معينة في بعض البلدان للأجانب القادمين من بلد آخر عضو بالاتحاد الأوروبي لا تتعلق إلا بالحياة السياسية المحلية. فحتى إذا منحت المجموعة الأوروبية ذات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية عبر كل المساحة الجغرافية لا لمواطني الأمم التي تضمها وإنما أيضاً للأجانب المقيمين بشكل منتظم، فإن المواطنة السياسية لا تترتب، على الأقل حتى الآن، على كونهم حائزين هذه الحقوق المدنية والاجتماعية.

إلا أننا علينا تجاوز وجهة النظر القانونية هذه والتساؤل عن المعنى السياسي للمواطنة. إذا كانت كل الشعوب الأوروبية تتخذ من مبدأ المواطنة مرجعيتها فإن الممارسات والمؤسسات التي من خلالها يقوم هذا المبدأ بتنظيم الحياة السياسية بشكل ملموس، تتباين كما رأينا من بلد إلى آخر وفق تاريخ تكوين الدولة والأمة وقصته. كل ما يعطى مبدأ المواطنة حقيقة محسوسة كان وما زال حتى هذا الحين قومياً. كل شعب من شعوب أوروبا مرتبط بطبيعة الحال بالمؤسسات السياسية التي تنظم حياته السياسية وحياته الجماعية وكل بلد من البلدان التي تبنى أوروبا متفرد. الأمر هنا ليس

مقصودا به حجب أو اجتثاث الخصائص القومية المميزة وإنما تحليل التحدى الذى تمثله هذه الخصائص لتنظيم نطاق أو مساحة أوروبية عامة وإضفاء الشرعية عليها.

يتطلب الإعداد لمواطنة أوروبية حقيقية أن يتم تأسيس وتهيئة مساحة أوروبية عامة أى حيز عام يتعرف فيه أعضاء المجتمعات الأوروبية فيه على أنفسهم باعتبارهم مواطنين. يجب أن يعتبر مواطنو أوروبا أن الحاكمين المنتخبين على مستوى أوروبا شرعيون وأن يروا قراراتهم شرعية. ويلزم كذلك أن تكون هناك رهانات ومجازفات ومناقشات ومؤسسات تنظم مجالا سياسيا مشتركا لكل مواطنى أوروبا.

وهذا يعنى بشكل ملموس، أن يقوم الفرنسيون على سبيل المثال بالتصويت لإيطاليين أو ألمان أو إسبان لا وفقا لانتمائهم القومى وإنما لتقاربهم السياسى وذلك لكونهم يتقاسمون ذات الرؤية للعالم وذات الطموحات الاجتماعية وذات القيم. ويستلزم ذلك أن يعتبروا القرارات المتخذة من قبل هذه السلطة المنتخبة بشكل شرعى قرارات شرعية. ويستتبع ذلك أيضا أن يكون الأوروبيون على استعداد للزود عن وطنهم المشترك. هذا هو الرهان الحقيقى حتى تكتسب المواطنة معنى حقيقيا وليس فقط "رسميا" و"شكلياً".

غير أننا حتى لو رأينا هذا الهدف مرغوبا فيه فلا نملك إلا الإقرار بأنه حتى الآن غير متحقق. هل سيكون قابلا للتحقيق فى مستقبل قريب؟ متى سيتقبل المواطنون الفرنسيون شرعية القرارات المتخذة على المستوى الأوروبى بينما هناك قرارات مشروعة للحكومة الفرنسية تقابل بالرفض بل وتدعو المظاهرات فى الشوارع إلى إعادة النظر فيها؟ متى سيتقبلون الانضمام إلى الجيش الأوروبى دفاعا عن قيمهم أو مجتمعاتهم؟

الواقع أننا نشهد حاليا أزمة فى إعمال المواطنة فى فرنسا، فالإقبال على الإدلاء بالأصوات فى الانتخابات يتراجع والأصوات المؤيدة للأحزاب الراضية للنظام السياسى فى تزايد. هل يمكن أن نأمل فى المستقبل القريب أن تعتبر قرارات سلطة أوروبية قرارات شرعية؟ تحتفظ الانتخابات الأوروبية فى الوقت الراهن بمعنى سياسى يعد فى المقام الأول قوميا.

على الرغم من كل ذلك، يمكننا القول إننا نشهد أيضا حاليا أول مظاهر وشواهد هذا الحيز الأوروبى العام. فقد تجاوزت المظاهرات الراضية لغلق مصانع "رينو" Renault للسيارات فى "فيلفورد" "Vilvoorde" الإطار الإقليمي. كما تم التعليق من قبل وسائل الإعلام الفرنسية على الانتخابات فى بريطانيا العظمى وألمانيا بحماس واهتمام مساو لما تبديه من أكرات بالانتخابات الفرنسية - وهى محقة فى ذلك إذ إن للقرارات المتخذة من قبل الحكومتين البريطانية والألمانية مردودا مباشرا على مصير الفرنسيين.

نلاحظ أيضا أن ممثلى المزارعين الفرنسيين يعرفون باقتدار كيف يزاوجون بين مداخلاتهم ومظاهراتهم فى باريس وبروكسل أمام السلطات الوطنية والأوروبية، ألزم البرلمان الأوروبى اللجنة بالاستقالة فى يونيو/حزيران ١٩٩٩ وبذا سطر بداية مسئولية السلطة التنفيذية أمام التمثيل المباشر للمواطنين الأوروبيين. وعقب هذا ببضعة أشهر أخضع البرلمان أعضاء اللجنة الجدد للاستجواب. وقد حاول بعض مسئولى القوائم فى انتخابات ١٣ يونيو/حزيران ١٩٩٩ تركيز حملاتهم حول ثيمات أوروبية وتحويلها إلى رهان أوروبى وليس وطنيا خالصا.

أعزلنا العقل حتى الآن فى إطار المواطنة "الكلاسيكية"، تلك التى تأسست فى إطار الأمم ولكن أليس على أوروبا تأسيس تنظيمها سياسيا جديدا، وأليس بصدد عمل ذلك؟ يحاول الكثير من الكتاب اليوم صياغة ما يمكن أن يكون تصورا "جديدا" للمواطنة فى أوروبا.

وهم يدعون أن مواطنة أوروبا التى تتبنى وتتشكل ليست مجرد امتداد للمواطنة القومية على مستوى أوروبا ولا يمكن أن تكون كذلك، كما يضيفون أن أوروبا لا يمكنها أن تصبح ببساطة "أمة" أكبر حجما فهى فى سبيلها لابتداع مواطنة "جديدة".

ينتقد منظروهم أو المؤيدون لهم مفهوم المواطنة المسماة بالكلاسيكية أو التقليدية على مستوى الأحداث والقيم ويرون أنها قد فقدت قيمتها. غير أنهم فى ذات الوقت يعتبرون هذا التطور إيجابيا ويتمنون لو تكون مفهوم جديد للمواطنة ذو طبيعة اقتصادية واجتماعية تؤسس لممارسة ديمقراطية مبتكرة تتصف بالشاركية.

يصعب بالنسبة لهم تعريف المواطنة باعتبارها مجموعة من "الحقوق - الحريات" - وهو التعريف السياسى، فمن الأبدى اعتبارها من الحقوق غير المالية أو لنقل بشكل أدق إن هذه الحقوق غير المالية تحديدا هى التى تصبح حقوقا سياسية. هذا هو المدرك الذى يتشكل على المستوى الأوروبي، الحقيقة أن الطبيعة السياسية الخاصة للمواطنة كانت مرتبطة بعصر القوميات وتكوين "الأول - الأمم" *Etats-nations* كما كانت ثورات نهاية القرن الثامن عشر قد حررت موطنى الدول القومية الجدد من العوائق الموروثة من المجتمع الإقطاعى التى عفا عليها الزمن.

وبناء أوروبا اليوم فى سبيله إلى تحرير الفاعلين الاقتصاديين من القيود التى تفرضها الحدود والتشريعات الموروثة من عصر الأمم والقوميات، وقد أصبحت المشاركة الاقتصادية والاجتماعية هى الغالبة فى الحياة الجماعية.

أضحى الانتماء الحقيقى للجماعة يعرّف بالنشاط الاقتصادى لا بالمشاركة فى السياسة.

لم تعد المواطنة القومية وحدها هى المانحة للوضع القانونى والحقوق، فالمؤسسات الأوروبية فى سبيلها إلى تشكيل مواطنة جديدة. فالمؤسسات الأوروبية تمنح المواطنين الأوروبيين والأجانب المقيمين بشكل نظامى شرعى على الأراضى الأوروبية وضعاً اجتماعياً استحال وضعاً سياسياً حقيقياً، ومن ثم فقد أصبح من الممكن القول بأنه اعتباراً من الآن هناك مواطنة قومية وأخرى أوروبية.

قامت المؤسسات الأوروبية فى بادئ الأمر بتطوير أدوات الوحدة الاقتصادية وأتبعتهما بالحق الاجتماعى؛ فقد عرفت على سبيل المثال صفة "الأجير" وحددت الحقوق المترتبة على هذه الصفة، كما ضمنت حرية العمل والحقوق الاجتماعية للمهاجرين والمساواة بين الجنسين. غير أن تكوين وحدة اقتصادية قد أفضى وفق منطقها الخاص إلى وحدة سياسية؛ فقد تم الانتقال بالضرورة من خفض التعريفة الجمركية إلى السوق المشتركة ومن ثم إلى العملة الموحدة مما استلزم سياسة اقتصادية مشتركة وبالتالي سلطة سياسية مشتركة. وقد تكونت جماعات ذات مصالح متجاوزة للقوميات تعمل فى ذات الاتجاه. والعودة إلى تاريخ المجموعة الأوروبية يثبت وجود هذا التطور المتدرج مدرجاً به.

والقانون الجماعاني الأوروبي في طريقه حاليا إلى ابتداع مواطنة مؤسسة على إدراك مشترك بين جميع الأوروبيين للتضامن والعدالة الاجتماعية. والمواطن الأوروبي يمكنه على أى حال أن يقيم دعوى أمام محكمتى العدل الأوروبيتين بل مخاصمة دولته الوطنية.

نسوق مثلا على ذلك فرنسا التى أديننت فى الثانى عشر من يوليو ١٩٩٩ من قبل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان بسبب "جرائم تعذيب". فلاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان أسبقية على القانون القومى وبذا أصبحت دستورا أوروبا حقيقيا لحقوق الإنسان. وقد منحت معاهدة "ماستريخت" لجميع الأوروبيين حقوقا سياسية محلية وأسست مبدأ طريقة التصويت الموحدة كما أعطتهم حق تقديم العرائض. ومن ثم فقد أصبحت أوروبا والأقاليم - لا الدولة القومية - هى التى تتناول بالبحث والحل مشاكل الفقر والتوظيف والتعليم والتحديث فى الحضر والريف والمساواة بين الجنسين. وهناك لجنة للأقاليم لدى البرلمان الأوروبى سيكون لها حق منح الأقاليم "الحق الشرعى فى تقرير مصيرها".

ترتب على ذلك أن تكونت هويات عدة بالإضافة إلى حقوق وواجبات متباينة يتم التعبير عنها من خلال مؤسسات يزداد عددها تباعا: شكل جديد يتكون، تختلط فيه بطريقة مركبة استراتيجيات الأحكام السياسية القومية والإقليمية والأوروبية واستراتيجيات مجموعات المصالح متعددة القوميات. والمواطنة الجديدة الناشئة من بين كل هذه الأوضاع والاستعدادات والمؤسسات والأفعال لم تعد مواطنة قومية ولا عالمية، وإنما مواطنة متعددة، كثيرة العناصر.

مواطنة محل الإقامة:

أبدى كتاب آخرون انتقادات أكثر جذرية تجاه المواطنة الكلاسيكية وهؤلاء يرون أن هذه المواطنة التقليدية تعد مبدأ يلفظ غير المواطنين ويستبعدهم ولا يساوى بين المواطنين وغير المواطنين، الأمر الذى يصعب احتماله قياسا على مبادئ الديمقراطية الحديثة. وهذا ما يثبته، فى رأيهم، عدم اجترأ البلدان الأوروبية على طرد الـ *Gastarbeiter*، أى العمال المهاجرين الذين قدموا إلى ألمانيا بحثا عن فرص عمل بعقود مؤقتة.

فرغم بنود هذه العقود فقد بقوا بها للأجال التى ارتضوها حتى إننا خالجنا إحساس أنهم جزء من المجتمع الذى استقروا به علينا هنا استقراء كل ما يستتبع هذا التطور. فإعطاء الحق فى الإقامة وضمن ممارسة الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية بدون منح الحق فى التصويت وفى المشاركة فى الحياة السياسية بالمعنى الضيق للفظ، هو إيجاد مواطنين من الدرجة الثانية لا يستطيعون مثل الآخرين الدفاع عن حقوقهم ومصالحهم بالتحرك السياسي.

يجب تطبيق مبادئ المساواة والحرية على الجميع ولا يستثنى الأجانب من ذلك؛ فما الذى يبرر استبعادهم من الممارسة الكاملة للمواطنة وجعلهم ضحايا للتفرقة؟

من هنا ينبغى الفصل بين الجنسية وممارسة المواطنة فقد اتصف عصر "الدول - الأمم" بالخلط وعدم إمكانية التمييز بينهما.

نصل مما سبق إلى أن المشاركة الفعلية فى مجتمع ما ينبغى أن تمنح بذاتها الحق فى المواطنة. بما أن الأفراد موجودون بالمكان فهذا يعنى أنهم جزء ممن يعيشون فيه، بأى حق يطلب منهم أكثر مما يتطلبه العيش فى

المجتمع الذى يعيشون بين أعضائه؟ ليس مما يليق بديمقراطية حقيقية أن توضع شروط للحصول على المواطنة أمام الراغبين فى ممارستها. فالفرد الذى يولد فى مجتمع ما أو أقام فيه صغيرا ينبغى أن يكون له بشكل آلى الحق فى أن يصبح مواطنا على شاكلة أولئك الذين عاشوا على أرضه أكثر من خمس سنوات حتى وإن كانت إقامتهم غير نظامية، فقد شاركوا فعليا فى المجتمع. أى شرط يوضع للحصول على الجنسية، خاصة ما تعلق بالمماثلة الثقافية أو الرغبة فى الانضمام إلى مجموعة تاريخية - سياسية هو شرط غير مبرر. من هنا فإن الإقامة وحدها ينبغى أن تمنح الحق فى المواطنة مع استبعاد أى متطلب آخر بضرورة المماثلة أو توفر الرغبة. وهذا يجعل كلمة "مواطن" مع مالها من دلالة سياسية بحثة تفقد كل ما تعنيه ويصبح الفاعل الإجماعى الحقيقى هو "المكلف" *"Le contribuable"* أو "المرتفق" *"L'usager"*.

تثير هذه المحاجة تساؤلات أساسية حول التنظيم السياسى وحول أساس شرعيته. فمنح حق المواطنة بدون شروط لجميع الموجودين على إقليم الدولة بحجة مساهمتهم فعليا فى المجتمع أمر يترتب عليه إعادة النظر فى مبدأ التفوق بما هو سياسى وهو صلب المواطنة وأساسها.

هل للمجتمعات الإنسانية وحتى الديمقراطية، تلك التى تتصف بالحدثة أو بما بعد الحدثة أن تستبعد البعد السياسى البحث؟ هل يمكنها أن تقتصر فى ذاتها على المنافع المادية فقط، على مجرد المشاركة المحسوسة فى الحياة الاقتصادية مع تحية أى سيادة ومشروع سياسيين؟

كيف سيتأتى لها، فى هذه الحالة، الحكم والفصل بين مصالح الأفراد والجماعات التى تتعارض بالضرورة وتختلف اتجاهاتها؟ وكيف يتسنى لها تجنيد الطاقات فى مواجهة خطر خارجى محدد؟ أين وكيف سيظهر التعبير عن الإرادة الديمقراطية والرغبة فى الدفاع عن الذات؟

المواطنة "بعد القومية":

اقترح منظر آخر "للمواطنة الحديثة" يدعى "جورجن هابرماس" *Jurgen Habermas* "منهج تفكير مغاير تماما، مرجعيته فيه إلى تصور سياسى فى أساسه لبحث ماهية المواطنة "بعد القومية". على المواطنة فى رأيه، أن تحتفظ بكامل معناها السياسى وعليها فى الوقت نفسه ترجمة القيم المشتركة بين الديمقراطيات الأوروبية كما تعبر عن ذاتها من خلال تأييدها وتوافقها مع حقوق الإنسان.

غير أنه انطلاقا من تحليل آخر بدأ أيضا مدافعا عن فصم العلاقة بين الجنسية والمواطنة بتأسيسه "للوطنية الدستورية".

ينبغى بناء أوروبا بفصل الفكرة القومية عن تطبيق المواطنة التى ستمارس على مستوى أوروبا. كما يتوجب عزل الوطنية القومية - تلك التى يستشعرها الأفراد تجاه فرنسا أو ألمانيا أو إنجلترا - عن ممارسة المواطنة.

من هنا، فإن "الوطنية القومية" يمكنها التزاوج مع "الوطنية الدستورية" الخاصة بالمواطنة الأوروبية. وعلى هذه النوعية الأخيرة الرجوع للمبادئ المجردة وغير الملموسة، تلك التى تصيغها إعلانات حقوق الإنسان. ستبقى "الأمة" (ألمانيا وفرنسا) "محل الوجدان" وموضع التشارك فى الثقافة الواحدة والتاريخ الواحد، وهذا يجعل المساحة والفضاء الأوروبى العام "محل القانون". يمكننا هذا من فصل "الهوية القومية" بما تحويه من أبعاد تاريخية وإثنية وثقافية عن المشاركة المدنية والسياسية القائمة على عقلانية القانون وحقوق الإنسان. ومن ثم يمكن القول إن الإحساس الوطنى ليس مرتبطا فقط

بأمة ثقافية وتاريخية معينة وإنما أيضا بمبدأ دولة القانون ذاته. ترتبنا على ذلك فإن "الوطنية الدستورية" بوصفها تطبيقا مدنيا خالصا منفصلا عن الانتماء القومى قابلة لإعادة تأسيس الهويات القومية مع ضمان سيادة "دولة القانون" ومبادئ حقوق الإنسان على المستوى الأوروبي.

هل بوسعنا على المستوى الأوروبي أن نقيم نظاما سياسيا مدنيا خالصا على النحو الذى تخيله "هابرماس" "*Habermas*"؟ هل من الممكن تنفيذ ذلك بدون إضعاف المواطنة نفسها؟ تتطوى تطبيقات وممارسات المواطنة، أيا ما كان المستوى الذى تنظم عنده على فكرة وجود أماكن بالمعنيين المجرى والمحسوس للكلمة يمكن لرجال السياسة والخبراء عندها، أن يتحادثوا ويتفاهموا ويحاولوا إقناع بعضهم البعض بدون اللجوء لاستخدام العنف.

بواسطة هذه المبادلات ومن خلالها يمكنهم معالجة مشاكل الحياة المشتركة وقض المنازعات بين الأفراد والجماعات والتوصل إلى توافقات وحلول وسط مرضية لكافة الأطراف. وهذا يفترض أن كل الأعضاء وإن لم يتقاسموا لغة واحدة، فعلى الأقل يشتركون فى لهجة وثقافة وقيم مشتركة. وإلا فكيف السبيل إلى تنظيم مكان الحوار والتفاوض هذا، الذى يعد كنه الممارسة الديمقراطية؟

إلى أى مدى يمكن للتبنى الفكرى المتعقل بقدر الإمكان لمبادئ مجردة مثل - احترام حقوق الإنسان ودولة القانون و"الوطنية الدستورية"، أن يحل فى المستقبل القريب محل التعبئة السياسية والوجدانية اللتين يوجدتهما اختزان التقاليد والأعراف السياسية والثقافية القومية فى النفس؟

ليست المجتمعات الإنسانية مكونة من أشخاص أو من مواطنين وإنما من أفراد حقيقيين محسوسين بمشاعرهم وتفضيلاتهم الخاصة وما يروضون أنفسهم على الوفاء له. هل بوسع مجتمع سياسي، مدنى خالص أن يعبئ الشعوب وأن يسمح لها بتكوين مجتمع؟ هل يمكن دمج بشر بواسطة أفكار تحظى بالاحترام وعلى هذه الدرجة من التجريد مثل "دولة القانون" و"الوطنية الدستورية؟ هل يمكن فى مستقبل قريب أن نتصور سياسة لا تتبع من مجمل القيم والتقاليد والمؤسسات النوعية التى تعرف الأمة السياسية؟ ألا نخاطر هنا بجعل المجتمعات الديمقراطية التى أصبحت شيئا فشيئا أقل إسهاما بالسياسة، أكثر هشاشة؟

واقع الأمر أن الأمة ليست مدنية خالصة، فكل أمة تعد فى ذات الوقت مدنية وإثنية.

يجب الخروج من التعارض التقليدى الذى أوجده المؤرخون والمفكرون بين "الأمة الإثنية" (وهو ما يعرف بالفولك Volk الألماني) و"الأمة المدنية" (الأمة السياسية الفرنسية) عقب صراعات القوميات التى حدثت خلال القرن الماضى. هذا التعارض تاريخى وإيديولوجى. ولكن على مستوى الواقع، كل أمة ديمقراطية هى فى الحقيقة "إثنية" و"مدنية".

يتكون كل مجتمع ديمقراطى منظم من مجموعة عناصر إثنية غير قابلة للذوبان، نذكر منها الثقافة واللغة والتاريخ المشترك والوعى بالتشارك فى هذه الثقافة وهذه الذاكرة، ومبدأ مدنى وفقا له يكون الأفراد أيضا مواطنين متسامين فوق تنوعاتهم وعدم تساويهم. تستند المشاركة الاجتماعية بشكل محسوس إلى كل أنواع العناصر الخاصة والذاتية التى يمكن وصفها بالإثنية

أو "بالجماعانية"، إن التحدث بذات اللغة (إلا فى حالات مستثناة) وتشارك القوميين فى ثقافة واحدة وذاكرة تاريخية متفردة والمساهمة فى ذات المؤسسات سواء كانت المدرسة أو الشركة مروراً بمجمل الممارسات السياسية المحضة، إذا لم يحدث ذلك فكيف السبيل إلى "عمل مجتمع"؟ إن الألفة الفورية التى تولد بين القوميين، أيا ما كانت على أى حال الاختلافات التى تفرق بينهم، هى نتاج هذه المشتركة النوعية والحياة المشتركة فى داخل مجتمع قومى ملموس.

المجتمع المؤسس على المواطنة هو مشروع مدنى، أى أنه ذو ميل شمولى عام كما رأينا من قبل.

إلا أنه أيضا مجتمع تاريخي، يُعد فى ذات الوقت جماعة ثقافية ومحل ذاكرة جماعية وهوية تاريخية. ويرجع تفرد فكرة المجتمع الديمقراطي قياساً بأشكال التنظيمات السياسية الأخرى إلى وجوب أن يكون للرباط المدنى ولمبدأ المواطنة فيه، أولوية على كل الخصائص الذاتية، تاريخية كانت أم دينية، وعلى كل أنواع التضامن والتكافل العوائلى والعشيري. وهو لا يفترض محو هذه الخصائص الذاتية من الوجود، الأمر الذى يصعب ولا يتمنى أحد حدوثه. غير أنه لا يمكنه أن يطرح جانبا حقيقة أن أعمال قواعد سير وعمل الديمقراطية لا يتأتى إلا فى ظل بعض الظروف الاجتماعية.

ألا ينبغى بدلا من الفصل بين "الإثني" و"المدني" الذى تنادى به نظرية "الوطنية الدستورية" التفكير فى وصلة ملموسة أكثر لكل منهما من خلال المؤسسات التى تفسح المكان لكليهما؟ ربما أمكن تنظيم الفضاء الأوروبى

العام^(١) فى شكل مستلهم من الفيدرالية كما اقترح تييرى شوبان *Thierry Chopin* وهو بذلك لن يكون مجرد امتداد للفضاء القومى العام وإنما يكون كيانا سياسيا جديدا يأخذ فى اعتباره بشكل كامل وجود الأمم التاريخية. وهو ما قام به فى زمانهم "الآباء المؤسسون" "*Founding Fathers*" للدستور الأمريكى، وتعد الولايات المتحدة فى آن واحد جماعة من المواطنين وولايات تجمعها وحدة مركزية أى فيدرالية.

تدمج المجتمعات الديمقراطية بواسطة المواطنة المشتركة التى مازالت حتى يومنا هذا قومية. فالتضامن بين البشر يرجع لتكوينهم "جماعة من المواطنين" وإلا فتحت أى مسمى يمكن اعتباره مستعدين، إذا دعا الحال إلى التعرض لمخاطر شخصية للدفاع عنها؟ وتحت أى مسمى يقبل البعض أن يتم نقل جزء من الثروات التى ينتجونها إلى آخرين؟ هل سيسمح ببناء أوروبا بالتأسيس لأشكال جديدة من المواطنة لها ذات الفعالية التى لجماعة المواطنين القومية بهدف دمج بشر العصر الديمقراطى الذين يتسمون بالفردانية؟

يزداد الحاح السؤال خاصة وأن تفوق البعدين الاقتصادى والاجتماعى الخاصين بالحياة الجماعية يوصل إلى تسليح العلاقات الاجتماعية. والأمر هنا لا يتعلق لا بإدانة السوق ولا برفض رؤية فعاليتها ولا بإدانة التقدم الاقتصادى فهذا ضرب من العبث. غير أنه يجب هناك الالتفات إلى خطر إضعاف المواطنة والسياسة فى المجتمعات المنظمة حول الإنتاج.

(١) تييرى شوبان "*Thierry Chopin*" الفيدرالية والديمقراطية فى أوروبا "*Fédération et*

Démocratie en Europe" نشر فى دورية: "*Commentaire*" العدد ٨٦، صيف ١٩٩٩

ص ٣٧٧-٣٧٨.

يشمل البناء الأوروبي وهو المشروع السياسى الكبير، مخاطر
المساهمة غير الإرادية فى إزالة التسييس عن المجتمعات الديمقراطية.
والدفاع ليس بالضرورة بأكثر قومية ولا وطنية من المواطنة غير أن إرادة
الدفاع عن النفس والتأكيد على القيم الجماعية يجب أن يوجد على المستوى
القومى أو على المستوى الأوروبى. على مر التاريخ عرفت الكيانات
السياسية التى لم تعلن وتؤكد قيمها الخاصة ولم تجند نفسها للدفاع عنها ولو
بالسلاح إذا ما دعت الحاجة لذلك، مصيرا مأساويا.

ملحقات

الاتفاقية الأوروبية للحفاظ على حقوق الإنسان وحرية الأساسية

اتفاقية^(١)

إن الحكومات الموقعة على هذه الاتفاقية، باعتبارها أعضاء بمجلس أوروبا، بالنظر إلى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة فى العاشر من ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٨.

وبالنظر إلى أن هذا الإعلان يستهدف ضمان الاعتراف والمراعاة الفعليين من جانب الجميع للحقوق المعلنة فيه؛ وبالنظر إلى أن هدف مجلس أوروبا يتمثل فى تحقيق وحدة أقوى بين أعضائها، وإلى أن إحدى سبل السعى إلى بلوغ هذا الهدف هى صون حقوق الإنسان وحياته الأساسية والمضى قدما فى أعمالها؛ وإذ تعاود التأكيد على إيمانها العميق بتلك الحريات الأساسية التى تعد قوام العدالة والأمن فى العالم، وبأن أفضل طرق صونها هى من جهة قيام ديمقراطية سياسية فعلية، ومن جهة أخرى توافر فهم مشترك ومراعاة لحقوق الإنسان التى عليها تنهض تلك الحريات.

(١) وضعت فى روما فى الرابع من نوفمبر/ تشرين الثانى ١٩٥٠ نصا معدلا وفقا لأحكام البروتوكولات التى دخلت حيز النفاذ فى الحادى والثلاثين من ديسمبر / كانون الأول ١٩٩٧.

وإذ عُدَّت العزم، بوصفها حكومات بلدان أوروبية تقاربت مشاربها ولديها تراث مشترك من التقاليد السياسية والمثل العليا والحرية وحكم القانون، على أن تتخذ خطوات أولى نحو الإنفاذ الجماعي لبعض من الحقوق المنصوص عليها في الإعلان العالمي، اتفقت على ما يلي:

المادة ١:

تكفل الأطراف المتعاقدة السامية لجميع من يعيشون في ظل ولايتهم القضائية الحقوق والحريات المنصوص عليها في القسم الأول "من هذه الاتفاقية".

القسم الأول:

المادة ٢:

١ - يحمي القانون حق كل إنسان في الحياة، ولا مجرد أى فرد من حياته عن قصد إلا في حالة تنفيذ حكم صادر عن محكمة أثر إدانته بجريمة ينص القانون على أن عقوبتها الإعدام.

٢ - لا يعتبر التجريد من الحياة مخالفة لحكم هذه المادة عندما يأتي نتيجة لاستعمال قدر من القوة لا يتجاوز الضرورة القصوى.

أ- دفاعا عن شخص ضد عنف غير مشروع.

ب- لإلقاء القبض على شخص لسبب مشروع أو لمنع هروب شخص معتقل لسبب مشروع.

ج- فى أثناء اتخاذ إجراءات مشروعة بغرض إخماد تمرد أو فتنة.

المادة ٣:

لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة.

المادة ٤

١- لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده.

٢- لا يجوز إكراه أحد على السخرة أو العمل الإلزامي.

٣- لأغراض هذه الفقرة لا يقصد بتعبير "السخرة والعمل الإلزامي":

أ- أى عمل يقتضى أدائه عادة فى أثناء فترة اعتقال مفروض وفقا لأحكام المادة 5 من هذه الاتفاقية أو فى أثناء فترة إفراج مشروط عن شخص معتقل.

ب- أى خدمة ذات طابع عسكري، وكذلك فى البلدان التى تعترف بحق الاستتكاك الضميرى من الخدمة العسكرية، أى خدمة تقتضى من المستنكفين ضميريا عوضا عن الخدمة العسكرية الإجبارية.

ج- أى خدمة تقتضى فى حالات الطوارئ أو الكوارث التى تتهدد حياة المجتمع ورفاهيته.

د- أى عمل أو خدمة تشكل جزءا من الالتزامات المدنية العادية.

١ - لكل فرد الحق فى الحرية وفى الأمان على شخصه، ولا يجوز تجريد أحد من حريته إلا فى الحالات التالية ووفقا لإجراء ينص عليه القانون.

أ - الاعتقال المشروع لشخص على أثر إدانته من قبل محكمة مختصة

ب - التوقيف أو الاعتقال المشروع لشخص بسبب عدم امتثاله لأمر مشروع صادر عن محكمة أو لغرض حمله على الوفاء بالتزام ينص عليه القانون.

ج - التوقيف أو الاعتقال المشروع لشخص بغرض تقديمه للسلطة القانونية المختصة بناء على اشتباه معقول فى أنه ارتكب جريمة ما أو عندما يرتئى بدرجة معقولة أن من الضرورى منعه من ارتكاب جريمة أو من الهرب بعد ارتكاب جريمة.

د - اعتقال قاصر بأمر قانونى بغرض الإشراف عليه تربويا، أو اعتقاله بصفة مشروعة بغرض تقديمه للسلطة القانونية المختصة؛

هـ - الاحتجاز المشروع لأشخاص بغرض منع انتشار أمراض معدية أو لأشخاص يعانون من خلل عقلى أو من إدمان للخمر أو المخدرات أو من التشرد.

التوقيف أو الاعتقال المشروع بشخص بغرض منعه من دخول البلد بدون ترخيص أو لشخص تتخذ فى حقه إجراءات ترحيل أو تسليم.

٢ - كل شخص يتم توقيفه أو اعتقاله يطلع بصفة عاجلة وبلغة يفهمها على أسباب اعتقاله وعلى التهمة الموجهة ضده.

٣ - كل شخص يتم توقيفه أو اعتقاله وفقا لأحكام الفقرة ١ - ج من هذه المادة يقدم بصفة عاجلة إلى قاض أو موظف آخر مرخص له قانونا بممارسة سلطة قضائية، ويكون له الحق، في غضون مهلة معقولة، في محاكمة، أو في أن يطلق سراحه ريثما يحين موعد محاكمته. ويجوز أن يشترط إطلاق السراح بضمانات تكفل عودته للمحاكمة.

٤ - كل شخص يجرد من حريته بالتوقيف أو الاعتقال يخول حق اتخاذ إجراءات تكفل له سرعة البت في مشروعية اعتقاله من قبل محكمة أو الأمر بإطلاق سراحه إذا ثبت أن الاعتقال غير مشروع.

٥ - كل شخص يقع ضحية توقيف أو اعتقال بما يخالف أحكام هذه المادة يكون له حق تعويض واجب النفاذ.

المادة ٦ :-

١ - من حق كل فرد عند البت في حقوقه والتزاماته المدنية، أو الفصل في أى تهمة جنائية موجهة إليه، أن تكون قضيته محل نظر منصف وعلني، وفي غضون مهلة زمنية معقولة، من قبل محكمة مستقلة ومحايدة، ومنشأة بحكم القانون. ويصدر الحكم منها علنا وإن أمكن منع الصحافة والجمهور من حضور المحاكمة كلها أو جزء منها لدواعي الآداب العامة أو النظام العام أو الأمن القومي في مجتمع ديمقراطي، أو عندما تقتضى ذلك مصالح الأحداث أو حماية الحياة الخاصة للأطراف، أو في أدنى الحدود الضرورية التي تراها المحكمة في ظروف خاصة حيث يكون من شأن العلنية أن تنال من مصالح العدالة.

٢ - من حق كل فرد يتهم بجريمة أن يعتبر بريئا إلى أن يثبت عليه الجرم وفقا للقانون.

٣ - لكل فرد متهم بجريمة أن يتمتع بالحقوق الدنيا التالية:

- أ- أن يتم إعلامه على وجه السرعة وبالتفصيل، وبلغة يفهمها، بطبيعة التهمة الموجهة إليه وأسبابها.
- ب- أن يعطى من الوقت ومن التسهيلات ما يكفيهِ لإعداد دفاعه.
- ج- أن يدافع عن نفسه شخصياً أو من خلال مساعدة قانونية يختارها بنفسه أو - إذا لم يكن يملك ما يمكنه من دفع أجر المساعدة القانونية - أن تقدم له تلك المساعدة مجاناً كلما اقتضت مصلحة العدالة ذلك.
- د- أن يناقش شهود الاتهام بنفسه أو بواسطة غيره، وأن يحصل على الموافقة على استدعاء ومناقشة شهود النفي بنفس الشروط المطبقة في حالة شهود الاتهام.
- هـ- أن يحصل بالمجان على مساعدة مترجم إذا كان لا يفهم أو لا يتكلم اللغة المستخدمة في المحكمة.

المادة ٧:

١- لا يدان أى فرد بأى جريمة بسبب فعل أو امتناع عن فعل لم يكن وقت ارتكابه يشكل جريمة بمقتضى القانون الوطنى أو الدولى. كما لا يجوز فرض أى عقوبة تكون أشد من العقوبة التى كانت سارية المفعول فى الوقت الذى ارتكبت فيه الجريمة.

٢- لا تخل هذه المادة بمحاكمة ومعاقبة أى شخص على أى فعل أو امتناع عن فعل كان حين ارتكابه يشكل جرماً وفقاً لمبادئ القانون العامة التى تعترف بها الأمم المتحدة.

المادة ٨:

١ - لكل فرد الحق فى أن تراعى حرمة حياته الخاصة وحياته الأسرية وحرمة مسكنه ومراسلاته.

٢ - لا يجوز لأى سلطة عامة أن تتدخل فى ممارسة هذا الحق باستثناء الحالات التى ينطبق عليها القانون ويكون فيه التدخل ضرورياً فى مجتمع ديمقراطى لصالح الأمن القومى وسلامة الجمهور، أو للرفاهية الاقتصادية للبلد، أو لمنع اختلال الأمن أو الجريمة أو لحماية الصحة والأخلاق أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة ٩:

١ - لكل شخص الحق فى حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته فى أن يغير دينه أو معتقده، وكذلك حريته فى إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، سواء كان ذلك بمفرده أو فى إطار جماعة، وأمام الملاء أو على حدة.

٢ - لا تخضع حرية المرء فى إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التى يفرضها القانون وتكون ضرورية فى مجتمع ديمقراطى فى صالح السلامة العامة ولحماية النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة ١٠

١- لكل إنسان الحق فى حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء وتلقى المعلومات والأفكار وإبلاغها بدون تدخل من جانب السلطات العامة وبصرف النظر عن الحدود. ولا تحول هذه المادة دون اقتضاء الدول استصدار تراخيص من جانب شركات الإذاعة والتلفزيون والسينما.

٢- بالنظر إلى أن ممارسة هذه الحريات تنطوى على واجبات ومسئوليات، فمن الجائز إخضاعها لشكليات أو شروط أو قيود أو عقوبات ينص عليها القانون وتكون ضرورية فى مجتمع ديمقراطى وفى صالح الأمن القومى أو سلامة الأراضى أو أمان الجمهور، ولمنع الاضطرابات أو ارتكاب الجرائم، أو لحماية الصحة أو الآداب العامة، أو لحماية سمعة الآخرين أو حقوقهم، ولمنع الاضطرابات أو ارتكاب الجرائم، أو لحماية الصحة أو الآداب العامة، أو لحماية سمعة الآخرين أو حقوقهم ولمنع إفشاء معلومات قصد بها أن تظل سرية، أو للحفاظ على سلطة القضاء وحياده.

المادة ١١:

١ - لكل شخص الحق فى ممارسة حرية التجمع السلمى وتكوين الجمعيات مع آخرين، بما فى ذلك إنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه.

٢ - لا تفرض على ممارسة هذه الحقوق أى قيود سوى ما ينص عليه القانون ويكون ضرورياً فى مجتمع ديمقراطى لصالح الأمن القومى أو سلامة الجمهور، ولمنع نشوء الاضطرابات أو ارتكاب الجرائم، ولحماية الصحة أو الآداب العامة، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تحول هذه المادة دون فرض قيود مشروعة على ممارسة هذه الحقوق من جانب أفراد القوات المسلحة أو رجال الشرطة أو الأشخاص القائمين على إدارة شئون الدولة.

المادة ١٢ :

للرجال والنساء الذين يبلغون سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة وفقاً للقوانين الوطنية التى تنظم ممارسة هذا الحق.

المادة ١٣ :

لأى شخص تنتهك حقوقه وحرياته المنصوص عليها فى هذه الاتفاقية أن يحصل على انتصاف فعلى أمام سلطة وطنية بصرف النظر عما إذا كان مرتكب الانتهاك أشخاصاً يتصرفون بصفته الرسمية.

المادة ١٤ :

يكون التمتع بالحقوق والحريات المنصوص عليها فى هذه الاتفاقية بدون تمييز لأى سبب كالجنس أو العرق أو اللون أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو غيره أو الأصل القومى أو الاجتماعى أو الانتماء إلى أقلية قومية أو الثروة أو المولد أو غير ذلك من الأسباب.

المادة ١٥ :

١- فى أوقات الحرب وغيرها من الطوارئ العامة التى تتهدد حياة الأمة، يجوز لأى طرف سام متعاقد أن يتخذ تدابير تستثنيه من التزاماته بموجب هذه الاتفاقية إلى الحد الأدنى الذى تقتضيه ضرورات الوضع، شريطة أن لا تتعارض تلك التدابير مع التزامات أخرى بمقتضى القانون الدولى.

٢- لا يجرى أى استثناء من المادة ٢، إلا فيما يتعلق بالوفيات الناجمة عن أفعال حرب مشروعة، ولا أى استثناء من المادة 3 أو من المادة ٤ (الفقرة ١) أو من المادة 7 بموجب هذا الحكم.

٣- أى طرف سام متعاقد يمارس حق الاستثناء هذا، عليه أن يحيط الأمين العام لمجلس أوروبا علما بالكامل بالتدابير التى اتخذها وبأسباب اتخاذها، وعليه أيضا أن يحيط الأمين العام لمجلس أوروبا علما عندما يتوقف إعمال تلك التدابير ويعاود التنفيذ الكامل لأحكام الاتفاقية.

المادة ١٦ :

لا تتضمن المواد ١٠ و ١١ و ١٤ أى نص يمنع الأطراف السامية المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسى للأجانب.

المادة ١٧ :

لا تتضمن الاتفاقية أى نص يمكن تفسيره على أنه يعنى منح أى دولة أو مجموعة أو شخص أى حق لأن يمارس أى نشاط أو يأتى أى فعل يستهدف تدمير أى حقوق أو حريات منصوص عليها فى هذه الاتفاقية أو فرض قيود عليها بدرجة تتجاوز ما هو منصوص عليه فى الاتفاقية.

المادة ١٨ :

القيود التى تسمح هذه الاتفاقية بفرضها على الحقوق والحريات المذكورة لا تطبق لأى غرض غير الأغراض التى فرضت من أجلها. البروتوكول الأول الملحق باتفاقية حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية^(١).

إن الحكومات الموقعة على هذا البروتوكول، بوصفها أعضاء بمجلس أوروبا، وقد عقدت العزم على اتخاذ خطوات لضمان الأعمال الجماعى لحقوق وحرريات معينة غير الحقوق والحريات التى سبق أن تضمنها القسم الأول من اتفاقية حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، الموقعة فى روما يوم ٤ نوفمبر/ تشرين الثانى ١٩٥٠ (المشار إليها فيما يلى بعبارة "الاتفاقية" قد اتفقت على ما يلى:

المادة ١ :

لكل شخص طبيعى أو قانونى حق الانتفاع الآمن بممتلكاته. ولا يجرد أى شخص من ممتلكاته، إلا إذا كان فى ذلك تحقيق للصالح العام، ومع مراعاة الشروط المنصوص عليها فى القانون وفى المبادئ العامة للقانون الدولى. ومن جهة أخرى فإن الأحكام آتفة الذكر لا تتال بحال من الأحوال من حق الدولة فى إنفاذ ما تراه ضروريا من قوانين لمراقبة استخدام الأملاك بما يتفق والصالح العام أو لتحصيل الضرائب أو لفرض منسahمات أو غرامات أخرى.

(١) وضع البروتوكول فى العشرين من مارس / آذار ١٩٥٢ ببائيس.

المادة ٢

لا يحرم أى فرد من الحق فى التعليم. وعند ممارسة أى وظائف تفترض أن لها علاقة بالتعليم أو بالتدريس، تحترم الدولة حق الآباء فى ضمان أن يكون تعليم أبنائهم والتدريس لهم متفقا مع معتقدات الآباء الدينية والفلسفية.

المادة ٣:

تتعهد الأطراف السامية المتعاقدة بأن تجرى على فترات معقولة انتخابات حرة قوامها الاقتراع السرى الذى يضمن للشعب حرية التعبير عن الرأى فى اختيار سلطاته التشريعية. (.....)

البروتوكول الرابع لضمان حقوق وحريات معينة إضافية إلى ما نصت عليه من قبل الاتفاقية والبروتوكول الأول الملحق بها^(١)

إن الحكومات الموقعة على هذا البروتوكول، باعتبارها أعضاء بمجلس أوروبا، وقد عقدت العزم على اتخاذ خطوات لضمان الأعمال الجماعى لحقوق وحريات معينة غير الحقوق والحريات التى سبق أن تضمنها القسم الأول من اتفاقية حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية الموقعة فى روما يوم ٤ نوفمبر/ تشرين الثانى ١٩٥٠ (المشار إليهما فيما يلى بعبارة "الاتفاقية") وفى المواد من ١ إلى ٣ من البروتوكول الأول الملحق بالاتفاقية والموقع فى باريس يوم ٢٠ مارس / آذار ١٩٥٢ قد اتفقت على ما يلى:

(١) وضع فى السادس عشر من سبتمبر/ أيلول ١٩٦٣ بمدينة استراسبورج بفرنسا.

المادة ١ :

لا يحرم أى شخص من حريته لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدى.

المادة ٢ :

١- لكل فرد يوجد على نحو قانونى داخل إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان إقامته

٢- لكل فرد حرية مغادرة أى بلد، بما فى ذلك بلده.

٣- لا تفرض أى قيود على ممارسة تلك الحقوق، باستثناء ما يفرض منها وفقا للقانون وتكون ضرورية فى مجتمع ديمقراطى لمصلحة الأمن القومى أو سلامة الجمهور وحفظ النظام العام أو لمنع الجريمة أو لحماية الصحة أو الآداب العامة أو لحماية حرية الآخرين.

٤- الحقوق الوارد ذكرها فى الفقرة ١، يجوز أن تكون هى أيضا، فى مناطق معينة، خاضعة لقيود تفرض وفقا للقانون ويبررها الصالح العام فى مجتمع ديمقراطى.

المادة ٣ :

١- لا يطرد أحد بناء على إجراء فردى أو جماعى، من إقليم الدولة التى يكون هو أحد مواطنيها.

٢- لا يحرم أحد من حق دخول إقليم الدولة التى يكون هو أحد مواطنيها.

المادة ٤ :

يحظر الطرد الجماعى للأجانب.

البروتوكول رقم ٦

الخاص بإلغاء عقوبة الإعدام^(١)

إن الدول الأعضاء في مجلس أوروبا، الموقعة على هذا البروتوكول، الملحق باتفاقية حماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية، الموقعة في روما يوم ٤ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٥٠ (والمشار إليها فيما يلي بعبارة "الاتفاقية") إذ ترى أن ما حدث من تطور في عدة دول أعضاء بمجلس أوروبا يعبر عن اتجاه عام يحبذ إلغاء عقوبة الإعدام، اتفقت على ما يلي:

المادة ١:

تلغى عقوبة الإعدام ولا يحكم على أحد بهذه العقوبة أو يُعدم.

المادة ٢:

يجوز للدولة أن تضمن قانونها حكما بالإعدام فيما يختص بأفعال ترتكب في وقت الحرب أو في وقت توشك فيه الحرب على الاندلاع، ولا تطبق تلك العقوبة إلا في الحالات التي يقرها القانون ووفقا لأحكامه. وتبلغ الدولة الأمين العام لمجلس أوروبا بأحكام قانونها ذات الصلة بذلك.

المادة ٣:

لا تكون هناك استثناءات من أحكام هذا البروتوكول بمقتضى المادة ١٥ من الاتفاقية.

المادة ٤:

لا تبدى تحفظات بمقتضى المادة ٥٧ من الاتفاقية فيما يختص بأحكام هذا البروتوكول. (...)

(١) وضع البروتوكول في الثامن والعشرين من إبريل/ نيسان ١٩٨٣ بمدينة ستراسبورج بفرنسا.

البروتوكول رقم ٧^(١)

إن الدول الأعضاء في مجلس أوروبا الموقعة على هذا البروتوكول، وقد عقدت العزم على المضي في اتخاذ الخطوات اللازمة لضمان الإنفاذ الجماعي لحقوق وحريات معينة بواسطة اتفاقية حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، الموقعة في روما يوم ٤ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٥٠ (والمشار إليها فيما يلي بعبارة "الاتفاقية") اتفقت على ما يلي:

المادة ١

١ - الأجنبي الذي يقيم في إقليم دولة ما لا يطرد منه إلا عملاً بقرار يتخذ وفقاً للقانون ويسمح له:

بتقديم أسباب ضد طرده:-

بأن يعاد النظر في حالته.

بأن يمثل لهذين الغرضين أمام السلطة المختصة أو الشخص أو الأشخاص الذين تعينهم تلك السلطة.

٢- يجوز طرد أجنبي قبل أن يمارس الحقوق العائدة إليه بموجب الفقرة ١ - أ و ب من هذه المادة، عندما يكون ذلك الطرد ضرورياً لصالح النظام العام أو يستند إلى أسباب تتعلق بالأمن القومي.

(١) وضع هذا البروتوكول في الثاني والعشرين من نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٨٤ في مدينة ستراسبورج بفرنسا.

المادة ٢:

١ - يكون لكل شخص يدان لفعل إجرامى من قبل هيئة قضائية الحق فى أن يعاد النظر فى إدانته أو فى الحكم الصادر فى حقه من قبل هيئة قضائية أعلى، وينظم القانون ممارسة هذا الحق، بما فى ذلك الأسس التى يمكن أن تستند إليها تلك الممارسة.

٢- يجوز أن يخضع هذا الحق لاستثناءات فيما يتعلق بالجرائم الأدنى خطورة حسبما ينص القانون، أو بالقضايا التى يكون فيها الشخص المعنى قد حوكم منذ البداية أمام أعلى هيئة قضائية أو أدين على أثر استئناف ضد تبرئته.

المادة ٣:

عندما يدان شخص فى قرار نهائى بفعل إجرامى ثم تنقضى الإدانة أو يصدر عفو عنه فى وقت لاحق بالاستناد إلى حقيقة جديدة أو اكتشفت مؤخرا وتدل بشكل قاطع على إساءة فى تطبيق أحكام العدالة، يعوض الشخص الذى تعرض للعقاب نتيجة لتلك الإدانة وفقا لقانون الدولة المعنية أو ممارستها ما لم تثبت أن سبب عدم الكشف فى الوقت المناسب عن الحقيقة التى لم تكن معروفة يعزى إليه كليا أو فى جانب منه.

المادة ٤:

١- لا يكون أى شخص عرضة لأن يحاكم أو يعاقب مرة ثانية فى إجراءات جنائية تحت الولاية القضائية لنفس الدولة عن جريمة بُرئ منها نهائيا أو أدين وفقا لقانون تلك الدولة وإجراءاتها الجزائية.

٢- لا تحول أحكام الفقرة السابقة دون إعادة فتح قضية وفقا لقانون الدولة المعنية وإجراءاتها الجزائية إذا كانت هناك شواهد على وجود حقائق

جديدة أو اكتشفت مؤخرا، أو إذا وجد عيب جوهري فى الإجراءات السابقة
يحتمل أن يكون قد أثر فى نتيجة القضية.

٣- لا يجرى أى استثناء من هذه المادة بمقتضى المادة 15 من
الاتفاقية.

المادة ٥:

يتمتع الزوجان بالمساواة فى الحقوق والمسئوليات المتسمة بطابع
القانون الخاص، وذلك فيما بينهما وفى العلاقات التى تربطهما بأولادهما،
ومن حيث الزواج وفى أنثائه وفى حالة فسخه. وليس من شأن هذه المادة أن
تمنع الدول من اتخاذ ما يلزم من تدابير توخيا لمصلحة الأولاد. (....)

البروتوكول رقم ١١

الخاص بإعادة تنظيم آليات المراقبة التى تنشئها الاتفاقية^(١)

إن الدول أعضاء المجلس الأوروبي التى وقعت على هذا البروتوكول الخاص باتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والذى تم توقيعه فى روما فى ٤ نوفمبر ١٩٥٠ (ويشار إليها فيما يلى بـ "الاتفاقية")

إذ تأخذ فى الاعتبار الحاجة العاجلة لإعادة تنظيم آليات المراقبة التى تنشئها الاتفاقية من أجل المحافظة على تحسين فاعلية حمايتها لحقوق الإنسان والحريات الأساسية - وبصفة خاصة نظرا للزيادة فى عدد الطلبات والعضوية المتنامية للمجلس الأوروبي.

وإذ تأخذ فى الاعتبار أنه من المفضل بسبب ذلك تعديل أحكام معينة من الاتفاقية - على وجه الخصوص - بهدف استبدال باللجنة وبمحكمة حقوق الإنسان الأوروبيتين القائمتين محكمة جديدة دائمة.

وبعد دراسة القرار رقم (١) الذى اتخذ فى المؤتمر الوزارى الأوروبي بشأن حقوق الإنسان والذى انعقد فى فيينا فى التاسع عشر والعشرين من مارس ١٩٨٥.

وبعد دراسة التوصية رقم ١١٩٤ (١٩٩٢) التى اتخذتها الجمعية البرلمانية للمجلس الأوروبي فى السادس من أكتوبر ١٩٩٢.

(١) وضع هذا البروتوكول فى الحادى عشر من مايو/ أيار 1994 فى مدينة ستراسبورج بفرنسا.

وبعد دراسة القرار الذى اتخذ بشأن إصلاح آليات مراقبة الاتفاقية من قبل رؤساء الدول والحكومات أعضاء المجلس الأوروبي فى إعلان فيينا فى التاسع من أكتوبر ١٩٩٣.

قد اتفقت على ما يلي:

المادة ١:

تستبدل بالنصوص القائمة للأقسام من الثانى إلى الرابع من الاتفاقية (المواد من ١٩ إلى ٥٦) والبروتوكول رقم (٢) الذى يمنح المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان صلاحية إبداء الآراء الاستشارية، القسم الثانى التالى من الاتفاقية. (المواد من ١٩ إلى ٥١)

القسم الثاني

المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان

المادة ١٩: إنشاء المحكمة

لضمان مراعاة التعهدات من قبل الأطراف المتعاقدين في الاتفاقية والبروتوكولات الخاصة بها، تنشأ محكمة أوروبية لحقوق الإنسان، ويشار إليها فيما يلي بـ "المحكمة" وتعمل على أساس دائم. (...)

ريمون آرون

"عن رفض المحاربة"

يقصد بعبارة "رفض المحاربة" الرفض الفردي للخدمة العسكرية سواء في وقت السلم أم في وقت الحرب. وهو أمر يطرح مشكلة فلسفية مزدوجة، فرفض الخدمة العسكرية نأثر ضد المجتمع، هل يمكنه تبرير ثورته وكيف يتأتى له ذلك؟ وهل يتقبل المجتمع هذه الثورة؟ وبأى شروط؟

أولاً: رفض التجديد لا يرجع إلى شكل ما من أشكال اللاعنقية، فهو تعريف ليس مذهباً سياسياً.

يتم عادة التقريب بين رفض المحاربة واللاعنفية وتشديد مذكرة المعلمين "بالمعتقدات السلمية" لدى رافضى المحاربة. بل إنه في كثير من الأمور يذهب الذهن إلى ميثاق "بريان كيلوج" Briand-Kellogg، الذي أدانت فيه الحكومات صراحة الحرب. ويستخلص المواطنون النتائج المنطقية المترتبة على هذا القرار، وهم يؤكدون على حقهم في السلام. فمادامت السلطات قد اتفقت على اعتبار الحرب خارجة على القانون فقد رفض المواطنون المشاركة في الإعداد لهذه الجريمة الجماعية. وهناك من يسوقون، بنوع ما من اللبس، الحجج على النحو التالي: يعترف العالم كله أن الحرب جريمة بل نوع من حماقة. ولا ينكر أحد فظائع وويلات الصراع

الأوروبي. والرافضون للخدمة العسكرية إذ يستمعون لصوت العقل والأخلاق يستخلصون من هذه الإدانة النظرية المحصلات العملية التي تحويها. "مذكرة المعلمين"

والحقيقة أن هذه الحجج المتباينة، القوية في الظاهر، لا تصمد أمام النقد؛ فميثاق "بريان كيلوج" يتقبل حروب الدفاع الشرعى (بالإضافة إلى الحالات المشابهة كالمصالح الحيوية والشرف الوطني)، وبالتالي فأخر ما يمكن أن يسمح به من حق للمواطنين هو رفض مساهمتهم في حرب هجومية أو مطالبتهم أن تظهر لهم السلطات الطابع الدفاعي للحرب.

ولكن هل التدليل على ذلك يقع في حيز الممكن؟ الواقع أن هذا النوع من الضمان وإياه وضعيف. والسؤال هنا عن كون ذلك الساذج الذي يعتقد أن الحكومات قد وقعت ميثاق "كيلوج" Kellogg بهدف التوسع فيما يناهض الجندية وتقديم الحجج لرافضى الخدمة العسكرية؟

الحقيقة أن تقريب رفض الخدمة العسكرية من اللاعنافية يزيد من حالة عدم التأكد والوثوق. فاللاعنفية تفسر بثلاثة معانٍ متباينة هي على التوالي:

أ - الفزع من الحرب والرغبة في السلام

ب - الإدانة الأخلاقية للحرب

ج - الإرادة السياسية إما في الحفاظ على السلام وإما في خلق نسق من السياسة الدولية يستبعد فرضية الحرب.

في ضوء المعنيين الأول والثاني نجد أن الدول متباينة في تبنيها للاعنافية. فلا شك على سبيل المثال أن فرنسا تفوق ألمانيا في هذا الاتجاه

حتى إننا يمكننا القول إن الحكام الفرنسيين أنفسهم يشتركون في ميلهم لهذا الاتجاه بشكل واضح. "ف م. هيريو M. Herriot ليس أقل نفورا من الحرب من المواطن الفرنسي العادي. وهو يدينها أخلاقيا بذات الحماس. غير أن الأمر في حالته تلك ليس ترجمة لثورته النفسية فقط. فازدراء القيم القومية أو العسكرية يختلط في داخله برفضه للهمجية والمجازر الآلية وتعضد المصالح مثل هذه المشاعر، فأى حرب جديدة تمثل لفرنسا خسارة لكل شيء بدون أى مكاسب على الإطلاق، وكل فرنسى يدرك هذه الحقيقة بحسه. ومن ثم فهناك رفض للتضحية - التى ستحول إلى كارثة - بالابن الوحيد أو بالابنين.

أما المعنى الثالث فيثير التساؤل الحقيقي: كيف يتأتى للسلطة الانتقال من الرغبة فى السلام، أيا ما كانت درجة صدقها إلى نسق دولى يستبعد أى احتمال للصدام؟ الحقيقة أنه فى الأوقات الراهنة تعد الأمة الراضية للحرب أيا ما كانت الظروف رافضة فى ذات الوقت لأى دور لها فى السياسة الدولية. ولا يوجد رجل دولة يضحى "بعظمة ورفعة الوطن" من أجل المشاعر الإنسانية. وأى معنى يمكن تخيله لرفض العنف من جانب بلد يسيطر على مستعمرات مترامية الأطراف غزاها واحتفظ بقبضته عليها بالعنف؟

يتبقى أمامنا نشر وفرض السلام بالقانون. غير أن كل نسق قانونى لا يمس إمكانية نشوب صراعات ما دام لا يطال التحكيم المعاهدات ذاتها. ويبدو كل تنظيم قانونى فى الوقت الحالى حريصا على إبقاء الحال على ما هو عليه.

فأى مبادئ عدالة يمكنها أن تسمح بتحكيم مراجعة معاهدات؟ كيف يمكن تحقيق تناغم بين الحاجات الاقتصادية الملحة وحقوق الجنسيات، بين الحقوق المكتسبة وحقوق البلدان المكتظة بالسكان فى الحياة؟^(١)

(١) فى أوروبا قد يكون ممكنا حل أكثر النزاعات حدة وخطورة إذا ما افترضنا توفر ذات الرغبة فى السلام والاتفاق لدى جميع الأطراف. غير أننا نطرح هنا فقط الأسئلة المتعلقة بالمبدأ. (هامش سطره ريمون آرون)

من هنا فلا يمكننا رمى الوزير الذى يشجب الحرب ويعد العدة لها بإظهار ما لا يضره لأننا ببساطة أمام تناقض ومعارضة بين الأخلاقيات الشخصية والسياسة الحقيقية.

يحتفظ المواطن نظريا بملاذ أعلى، فكل الشعوب تكره الحرب التى تصطنعها السلطات. غير أنه يوجد فى الواقع ملايين من البشر يرون أنفسهم مؤيدين لهذه المنافسات التقليدية. فالأهم تفرقها دوما نزعاتها ومصالحها والحروب دوما دينية. من هنا يمكننا القول نظريا إن أى مذهب يرتكز على الغياب التام للتكاتف والتعاقد بين المواطنين والسلطات هو ضرب من المستحيل. وطرح ذات الفرضية فى وقت السلم يحول النظام الديمقراطي إلى نوع من العبث. أما قصرها على وقت الحرب فيجعل منها أمرا ملؤه التناقض. والتعبير الصحيح عنها فى كل الأحوال يكون بالرغبة فى الثورة لا برفض الخدمة العسكرية.

ثانيا: استحالة تبرير رفض الخدمة العسكرية بحجج أو بحجج عقلانية، بوصفه الحرب بين أمتين أكبر الجرائم الجماعية التى تهدف إلى التدمير الكامل للإنسانية. وبالنظر لما تحوزه الجيوش فى الأونة الراهنة من وسائل تقنية لا يمكن إلا دعاء أن الحرب فى استطاعتها الدفاع بفعالية عن الأشخاص أو الممتلكات الفردية أو التراث الجماعي. (مذكرة المعلمين)

وتعد مثل هذه الحجج اليوم تقليدية كلاسيكية، غير إنها على الصعيد السياسى قد تكون دامغة فنكبات الحرب المبالغ فيها تجعل هذه الطريقة التقليدية فى حل النزاعات الدولية، عبثية. ولنغامر هنا بطرح تحفظ على الصعيد العملى يمكن لحرب يكللها النصر أن تكون ذات نفع لألمانيا. فالتوسع

نطاق ما تملكه الدولة من أرض أى إقليمها يتيح فرصة العيش الكريم لثمانين مليون ألماني.

ما ضير قصر النظر إذن على الغاية السامية وعلى عظمة ورفعة الوطن نظير التضحية المحتملة ببضعة ملايين من البشر؟ فالبشارة التى صاغها لنا "برتراند راسل" *Bertrand Russel* ليست قاطعة: "لا توجد معاناة واحدة من أنواع المعاناة التى يدعى تفاديها بالحرب تعادل فى جسامتها الحرب ذاتها".

يضاف إلى ما سبق أن البشر لا يطبقون أبدا على مثل هذه المشاكل طرقا فى التفكير تليق بإدارة البشر. ففرض وجود قيم حقيقية كالشرف ومجد الوطن فى الصراعات فإن أى مقارنة بين آلام ومعاناة الحرب وتلك الأنواع من الآلام والمعاناة التى يدعى تفاديها تصبح ضربا من العبث. فقيمة مثل الشرف غير قابلة للوزن والقياس.

ويمكن القول فى النهاية إن هذا "الرفض للسبب" لا يمكنه بحال من الأحوال أن يصبح "رفضاً للخدمة العسكرية"، فعليه أن يكون مقنعا للسلطات المسؤولة، لم لا يكون هناك تحالف مقدس بين القوى الكبرى لصالح السلام؟ الحقيقة أنه إذا ما اندلعت الحرب فلن يتسنى للمواطن الاستناد إلى مثل هذه الحجج لتبرير رفضه، فهو وإن كان يملك حق اتهام حاكميه إلا أنه لا يحق له فسخ العقد الاجتماعي. فالأقلية يجب أن تخضع لقانون الأغلبية، من هنا فإن الدعاية لصالح لاعنفية كاملة أمر مشروع غير أنه من غير المسموح تطبيق هذا المذهب بشكل فردي. والمواطن فى حال تساؤله عن مدى التزامه

بالأخلاق وعن مصلحته فى تبنى اتجاه أو آخر (سلام أو حرب) يكون بصدد نقاش سياسى ومنتما للمجموعة. ومن ثم فعليه إذا ما رغب فى أن يكون منطقيا مع نفسه، أن يطيع القانون ويلتزم به حتى وإن كان يراه عبثيا أو بعبارة أخرى متسما بالأجرام.

ثالثا: لا يمكن لرفض الخدمة العسكرية الاستناد إلا إلى ضرورة مطلقة خاصة بالدين أو الضمير

لا شك أن هذا الاقتراح ناتج عن الأفكار السابقة، وما كان ينبغى مناقشتها. هل من الممكن تحديد هذا المبدأ؟ أقترح أن يرفض المسيحي النظام العسكري بوصفه مهينا وغير لائق بالبشر. مثل هذه المحاجاة لا تعد فى رأى شيئا مقبولا. هل يتطلب النظام العسكري مخالفة التعاليم المقدسة؟ هل يستحيل على الجندي احترام مبادئ الأخلاق المسيحية؟ لا يستطيع المسيحي الاعتراض أو الاحتجاج على قسوة نظام إذا كان عليه الانصياع للأوامر بدون تدخل من إيمانه. فالأمر المفروض فى الثكنة أو فى المجتمع يرجع إلى قيصر.

ونجد على النقيض من ذلك أنه ما إن تتبدى مهام الجندي وهى القتال أى قتل أخيه يكون من حق المسيحي أن يستدعى إلى ذهنه أولى التعليمات: "لا تقتل" ومحل الاعتراض فى هذه الحالة بشكل مباشر هو الحرب وبشكل غير مباشر هو الحياة العسكرية بوصفها تهينة وإعدادا لمهمة القتل^(١).

(١) ما كنت لأتناول هذه النقطة لقناعتي بعدم قابليتها للنقاش، إذا لم يكن السيد فيليب المحامى الرسمى (وغير الضليع فى الأمر) عن رافضى الخدمة العسكرية قد تناول فى حديثه رفض

إذا ما كان رفض الخدمة العسكرية يرتكز في أساسه على رفض القتل فأمامنا احتمالان: أولهما، أن يكون الرفض مسيحيا وثانيهما، (ونقول هذا للتبسيط) ألا يكون مؤمنا إلا بفلسفة "كانط" *"Kant"*. لا شك أن التعليمات الدينية القائمة على وحي ورسالة سماوية تكون مقارنة بسلطات وقتية زائلة، ذات ثقل يختلف عما يمكن أن يميز أمرا نابعا من الضمير الإنساني. إلا أننا إذا ما قبلنا فلسفة كلفسفة "كانط" *"Kant"* يتميز قانونها الأخلاقي بالصرامة وبتصدر ما عداه فإن حظر القتل المستند إلى الضمير سيعدل في قوته ما يمثله القانون الإلهي للمسيحي.

هل الركيزة الوحيدة لرفض الخدمة العسكرية هي مبدأ "لا تقتل"؟ يبدو لى أن الرد بالإيجاب. لتلاحظ هنا أن المشكلة التي نطرحها لا تمس سوى المسيحي، ذلك الفرد غير الراض للنظام الاجتماعي بشكل كلي ومطلق. من ذا الذي يتشكك في كون الأناركي الفوضوي برفضه للالتزامات العسكرية يصبح أكثر منطقية واتساقا مع ذاته؟ لنذهب أبعد من ذلك. إذا ما قرر مسيحي بينه وبين نفسه أن الله وحده موجود وأن هناك حياة دينية وكان يجهل أن هناك نظاما جماعيا مثل هذا المسيحي سيرفض مبدئيا الخدمة العسكرية ذلك أنه قبلها سيكون قد نبذ كل أشكال العنف غير المعلنة. المشكلة إذن لا تتور إلا لدى المتبع لمذهب "كانط" *Kant* والمسيحي للذين لم يقررا الانعزال عن الحياة الجماعية. إلا أن الاثنين بقبولهما مكانا في حياة المدينة يكونا قد وافقا ضمينا ورغما عن إرادتهما لما ينافي العدل في كل

النظام العسكري المهيمن. (هامش كتبه ريمون آرون) في (كراسة حقوق الإنسان، أكتوبر

١٩٣٢ ص ٦١٩) (*Cahier des droits de L'homme*)

مجتمع ويكونان رغم أنفيهما مساندين ومعضدين لكل أشكال العنف اللصيقة بالرأسمالية أو بالسياسة الاستعمارية. من هنا فإن رفضهما للخدمة العسكرية مع قبولهما كل ذلك لا يبرره في نظري سوى الفارق بين التكايف الضمني غير المباشر والمشاركة الفعلية.

هما يرفضان أن يصبحا جنديين وقاتلين؛ فالمجتمع في هذه الحالة لا يطلب من كليهما طاعة على المستوى المادي التي على قدر ما تصيبهما بالمهانة لا تمس ضميريهما، ولا يجبرهما فقط على الانصياع لأمر ظالم. وإنما يجبرهما بشكل مباشر وواضح على مخالفة الأمر الأول والأساسي الذي يحرم عليهما ويمنعهما من قتل أمثالهما. إن الرفض المطلق والقطعي للحرب ليس عصي الاتفاق مع قبول نسبي للتنظيم الاجتماعي^(١).

ونستطيع في المقابل الذهاب إلى أن الاعتراض لا يمكنه أن يصبح إرادة سياسية، ونكرر هنا أن الأمر يتعلق باقتراح واضح جلي. ورغم ذلك أذكر أنني سمعت ذات يوم أحد أفراد شيعة الصاحبين البروتستانتية التي تدعو إلى السلام والبساطة وحب البشر وكان من المعارضين للخدمة العسكرية خلال الحرب العالمية الثانية. خلص محدثي بعد أن سرد على مسامعي ذكرياته عن فترة اعتقاله إلى أن: "الكارثة ستحيق بنا مرة أخرى وأن رفض الخدمة العسكرية لم يعد كافيا ومن ثم فينبغي أن تكون هناك مقاومة وثورة." أما آينشتاين الذي كان مؤيدا لرفض الخدمة العسكرية لسنين طوال، فقد عارضه اليوم ما دام "النازيون فاقدو العقول" يحكمون ألمانيا^(٢).

(١) "ومن ثم يمكننا تقبل فكرة اعتراف الدولة بهذا الاعتراض". (حاشية كتبها ريمون أرون)

(٢) "ربما كان ببساطة يرى في رفض الخدمة العسكرية سبيلا فعالا لوقف الحروب". (حاشية

كتبها ريمون أرون)

لنقل إذن، حتى لا تتنامى البديهيات، إن رفض الخدمة العسكرية لا يستهدف الحرب الاستعمارية أو الحرب بين الجمهوريات وإنما الحرب في حد ذاتها والقتل الذي تتضمنه كل الحروب. نستخلص من ذلك أنه لا يتأتى للأمر الذي يؤجج ثورة المواطن أن يكون مشروطاً، وبالتالي ينبغي أن يطبق بشكل مباشر على الفعل الذي يرغم المجتمع المواطن عليه ويأبى هذا الأخير تنفيذه. إذا ما كانت هناك بين الأمر الأخلاقي والسلوك دراسة للواقع وللأحكام المحتملة فإن الأمر النابع من الضمير يصبح أمراً سياسياً.

لنذهب إلى أبعد من ذلك:

رابعاً: إن الرفض للخدمة العسكرية لا يمكنه أن يكون اشتراكياً أو شيوعياً.

الواقع أن عليه رفض أى نوع من الحروب، سواء ما كان منها بين الأمم أو بين الطبقات^(١) من العبث إذان إرجاع رفض الخدمة العسكرية إلى فظائع وأهوال الحرب الحديثة.

ومن التناقض الانتماء إلى حزب يعد العدة لثورة (أغلب الظن عنيفة) ورفض الامتثال للقانون العسكرى باسم الضمير.

لا شك أن تفضيل الثورة على الحرب هو رأى سياسى مشروع مثله مثل آراء كثيرة أخرى. غير أن مثل هذا الرأى الذى من الممكن أن يتركز على أسباب أخلاقية لا يرجع إلى واحد من التعاليم الأخلاقية.

(١) "من المؤكد أن الحرب الأهلية لا تقل بشاعة عن الحرب بين الأمم". (حاشية كتبها ريمون آرون)

الواقع أن من يرغب فى تحرير الفرد أو يبتغى العدالة لا يمكنه فى ذات الوقت أن يصبح اشتراكيا، أو شيوعيا أو ثوريا، ذلك أنه يجب عليه، بملاحظة الواقع، أن يقنع نفسه أن أكثر وجهات النظر إنسانية مؤيدة للثورة. بعبارة أخرى ينشأ القرار السياسى إما من تواجده ومضاهاة القيم (الوطن أم الإنسانية، العدالة أم القوة والنظام؟) أو من تحليل للأحداث أو من توقع مستقبلي. (أى طبقة لديها اليوم مهمة تاريخية؟ أى حزب يمنح أولئك الذين يطلبون العدل آمالا عريضة؟) وأنا لا أدعى هنا أن كل الرجال يتفحصون الواقع قبل أن يتبنوا اتجاهها. كثير منهم ينتقل بشكل مباشر من مطالبة أخلاقية للحزب الذى يتضمنها فى مذهبه، دون النظر إلى الوضع المحسوس القائم. غير أنه من الناحية المنطقية ينطوى كل قرار سياسى على حكمين (قيمي وحدثي).

فى ضوء هذه الأوضاع يصبح المعارض للحرب الاستعمارية الإمبريالية ثوريا وليس كاتبا أخلاقيا. كل أولئك الذين يرفضون شكلا من أشكال الحروب ويرتضون شكلا آخر، هم شاعوا أم أبوا ساسة وليسوا فلاسفة أو مسيحيين. ولنقل أكثر من ذلك أن رافض الخدمة العسكرية الذى لا يرتضى تجهيزه وإعداده للقتل والسحق عليه قبلا رفض المشاركة فى الأحزاب الثورية التى تعلن على بطاقة العضوية إرادتهم ورغبتهم فى حرب أهلية.

لا أدعى أن الحرب الأهلية والحرب الأجنبية شديدتا التباين، غير أن تطابقهما فى نقطة واحدة كاف، فى مضمون كلتيهما خرق للمبدأ الذى يرتكز عليه رفض الخدمة العسكرية وهو: "لا تقتل"

خامسا: لا يوجد وسيط بين اللاعنفية المسيحية واللاعنفية الثورية تم الشروع رغم ذلك فى صياغة مذهب مقاومة الحرب وهى حالة خاصة من ثورة المواطن ضد السلطات لا تتضمن انضواء لا لقانون المسيح ولا لمذهب الثورة.

وسأذكر هنا دون الدخول فى التفاصيل الأسباب العامة التى تجعل فى رأيي، مثل هذه النظرية ضربا من المستحيل. فى فلسفة "الآن" Alain يطيع المواطن السلطات ويمكنه الحكم عليها. هذه السلطة الروحية غير واضحة المعالم التى تشكلها جموع الأفراد الأحرار كانت، من ناحية، تحد من طغيان الحاكمين، ومن ناحية أخرى تسمح لكل واحد، أيا ما كان وضعه بعمل ما يراه أمانا له. غير أن المواطن بدلا من الاكتفاء بالازدراء رفض الطاعة والانصياع لن يوجد نظام فى المدينة ولا منطق فى المذهب. على المستوى العملى تبدو لى فكرة الثورة السلبية ضد الحرب فى شكل رفض عام للتجنيد خيالية، يوتوبية وملئمة بالتناقض. حتى يكون من حق المواطنين أخلاقيا رفض الحرب ينبغى عليهم أولا رفض المزايا التى يتم وضع اليد عليها بالعنف والحرب. أضف إلى ذلك أن الثورة على الحرب مصدرها جماعة، أى أقلية. وهى بذا إرادة سياسية؛ فالغضبة التى يكون الدفاع عن الذات بغيتها تستحيل ثورة.

ويتضح من ناحية أخرى أن:

سادسا: رفض الاعتراض على الخدمة العسكرية أو رفض الثورة لا يعنى على الإطلاق على المستوى الأخلاقى قبول الحرب.

تزداد اليوم شعبية الاعتراض على الخدمة العسكرية ذلك أنه لم يعد أحد يؤمن بحروب المطالبة بالحق وحروب الحضارة، أى الحروب العادلة. يذهب البعض مثلا:

١ - إلى أنه لا توجد حرب دفاع مشروع، فالمواطنون تخدعهم السلطات دوماً ويصعب بعد ذلك تحديد المسؤولين الحقيقيين. إذا ما تأملنا أحداث الأيام الأخيرة السابقة على الأزمة، سوف نكيل الاتهامات لأسوأ الناس تصرفاً وأقلهم حنكة أو ذلك الذى اضطره مركز الاستراتيجية إلى التصرف بشكل لا تروى فيه. والبحث عن الأسباب العميقة لذلك، يفضى بلا شك بنا إلى قدر قل أو كثر من الاستعمارية والإيديولوجية الحربية تبعا للبلاد. ولكن كيف يمكن التمييز بين الميل للبطولة والميل للقتل؟ ويمكننا فى نهاية الأمر القول إن الرغبة فى التوسع لا تكون محل شجب وإدانة إلا إذا كانت ثروات العالم موزعة بالعدل والإنصاف، من ناحية أخرى يمكننا ملاحظة تقارب بين التيار المعاكس للرأسمالية واللاعنفية، ذلك أنه يتم تحميل تجار المدافع ومصالح التنافس (التي لا تخص إلا أقلية من الحائزين) كل مسئولية الحروب ننسى هنا أن طبقات العمال الكادحة متكافلة اليوم مع برجوازياتها المتبادلة وأن البروليتاريين الألمان عانوا من الهزيمة كما أفاد البروليتاريون الفرنسيون من النصر^(١). نغفل أيضا عن كون المواطنين يساهمون بولعهم وشغفهم على الأقل فى جعل هذه الحرب التي يمقتونها ممكنة. هذا غير أن التيار المناهض للرأسمالية اليوم، من خلال تفسير إلى حد ما مبهم للمادية التاريخية، يدعم ويبرر اللاعنافية.

(١) هذا لا يعنى أن التكافل بين جميع البروليتاريين ليس أقوى من تكافل كل منهم مع أمته. (حاشية كتبها ريمون أرون)

من هنا تبدو القيم الوطنية محل اتهام وشبهة بمساندتها للمصالح المادية. فالدفاع عن الوطن لن يستخدم إلا فى تغطية الدفاع عن الخزائن أو لنقل إنه سيتطلب على الأقل التضحية القصوى لا لتحقيق القيمة المثلى وإنما للحفاظ على المؤسسات، أى على ما يخالف العدل والإنصاف.

غالباً ما يُخلص من ذلك إلى تعارض مطلق بين الحرب الأهلية والحرب الأجنبية. فهذه تحفظ المؤسسات وتلك تهدمها.. إحداها تساهم فى إبقاء المظالم والثانية تسعى للعدل.. واحدة وبدون لبس يماهيا بالدفاع المشروع تضع نفسها فى خدمة حقيقية بعيدة ومجردة ونقصد هنا الوطن، فى مواجهة أعداء مجهولين. والأخرى تخدم مثلاً أعلى أو جماعة فى مواجهة أعداء شديدي القرب. ليست لدى رغبة فى إنكار هذه الفروق ولكن ينبغى الإشارة إلى كونها فروقاً فى الدرجة لا فى الطبيعة. فالثورة تدمر المؤسسات وتجاهد فى الوصول للعدل ولكنها توجد مؤسسات أخرى: الاختيار، إلا إذا كنا، من حيث المبدأ، مع الحديث ضد القديم، يجب مقارنة المؤسسات التى ستستشها الثورة بالمؤسسات المنشأة بالفعل. من هنا فإن الوطنيين والثوار يقاومون على قدم المساواة من أجل مؤسسات، تلك الكائنة اليوم وتلك التى ستخرج غدا إلى الوجود.

ويمكننا من ناحية أخرى القول بأن المواطن الذى يدافع عن وطنه لا ينضم إلى هذا الجمع الهائل ولا يعرفه معرفته بأسرته. وليس البروليتارى أفضل حالاً فهو لا ينتمى للبروليتاريا العالمية، انتماؤه لفرنسا. (أى هاتين الفكرتين أقرب للحقيقة المعاصرة؟) نضيف إلى ذلك أن الأمة قيمة مثلى وهى فى ذات الوقت إحدى معطيات الواقع. لا شك أن العدالة تبدو مثلاً أعلى

ولكن أبعاد إنصافاً أن تتم مقارنة القيم التي تم تحقيقها بمثل أعلى ونموذج لن يصل إليه العالم الحقيقي أبداً؟

يمكن أن يكون الدفاع عن عظمة الأوطان بالنسبة لبعض الأفراد قيمة عليا تمثل ما هي عليه العدالة لأفراد آخرين، والثري، خلاصة للقول، يكون عادة معروفا للناس أكثر من الغريب. أيتطلب الأمر قتل هذا أو ذاك؟ الأمر ببساطة مجرد تفضيل شخصي.

الحقيقة أنني لا أرى بين هذه الأشكال من الحروب فرقا يبرر مبدئياً من الناحية الأخلاقية قبول أحدها ورفض الآخر، فالأمر هنا يتعلق باختيار سياسى وليس بواحد من تعاليم الضمير. تجدر هنا ملاحظة أن مذهب اللاعنفة الكاملة يفضل ويتقدم ببسر شديد على النظرية القانونية - الأخلاقية الخاصة بحرب الدفاع الشرعى التى لا يتطرق الشك فى عدالتها، وأن نسق العلاقات الدولية يرتكز على توازن القوى وعمليات التقنين المتتالية لهذا التوازن. ومن ثم فإنه لتأكيد الطابع العادل لحرب لا ينبغي النظر إلا لوقت الأزمة مع القبول مبدئياً بقيمة ما يكون عليه الوضع آنذاك. ما الرأي فى داخل بلد ما ، فى عدالة لا تعرف سوى الحقوق المكتوبة؟ ويرى فيه النبلاء أن القرويين الثائرين ضد الامتيازات "معتدون" بدون أن يبدر من النبلاء أى "استفزاز لهم".

أليس أمام المواطن الذى يرغب فى سياسة عادلة ولا يرتضى الخروج على الجماعة سبيلاً؟ واقع الأمر أن هذه المشكلة تذكر ببساطة بالظروف العامة المحيطة بالاختيار السياسى والتى كثيراً ما يُغفل عنها. فأى مذهب سياسى يجب أن يكون فلسفة للواقع وليس أخلاقاً فقط. على الفرد أن يبدأ

باختيار مكانة في المجتمع وله الخيار في أن يكون داخله أو خارجه (رجل دين، أو فوضوى أناركي، أو ثائر أو مواطن). ما إن يحدد وضعه في جماعته ويحدد لهذه الأخيرة موقعا بين الجماعات الأخرى، يكون عليه أن يؤثر في سياسة هذه الجماعة وفق قناعاته. فإذا لم تتبع الجماعة ذات السياسة التي يتمناها ويطالب بها بوصفه مواطناً وإذا اصطدمت سياستها بضميره لن يكون بوسعه الطاعة بدون الحنث بالعهد الذي قطعه على نفسه حين ارتضى مكانه بوصفه مواطناً. لا يتطرق إلينا الشك في أن لمواطن الرايخ الثاني الحق منطقياً في أن يخالف الرايخ الثالث، غير أنه لا يحق للفرد أن يكون مواطناً باستثناء المشاركة في الحرب. وعليه ألا يجهل أنه ينضم إلى جماعة مستعدة للدفاع عن نفسها (وعن مكانتها وثرواتها) بالسلاح.

سابعاً: هل تستطيع الدولة، قولا واحداً، الاعتراف قانونياً بالاعتراض على الخدمة العسكرية؟

لننح جانباً قبلاً التفسير الخاطئ القائل بأنه لا علاقة بين الاعتراف بالاعتراض على الخدمة العسكرية وحرية المعتقد. ويمكننا القول إنه لم يحدث، على الأقل حتى يومنا هذا أن فسر مبدأ الحرية بقدر من الاتساع يسمح بشمول حق رفض الامتثال للقوانين^(١).

(١) يشمل مبدأ حرية المعتقد حرية التفكير وحرية الكتابة والنشر والدعاية وإقامة الشعائر. وهو لا يتضمن أى حق للفرد في عدم طاعة القوانين أو المطالبة بمعاملة خاصة كلما عارضت القوانين المصاغة من قبل الأغلبية والمفروضة على الجميع، قناعاته. من هنا فإنه لا يكفي، كما كتب السيد فيليب أن يستند رفض أداء الخدمة العسكرية على العادات والتقاليد حتى يتسنى، باسم الحرية، الاعتراف به. (حاشية كتبها ريمون آرون)

من هنا فالأمر يتطلب توسيع نطاق حرية المعتقد وجعلها أبعد من الحدود التقليدية والاعتراف للمواطن في حالة محددة، بالحق في الامتناع عن تنفيذ التزام تقيل الوطأة على الجميع^(١).

وأكبر ما يلاقه هذا المشروع من صعوبات هو أنه إذا ما قبلنا استثناء، ولمرة واحدة أن يكون لبعض المواطنين الحق في المطالبة بمعاملة خاصة باسم ضميرهم، ألا يكون في ذلك فتحاً للباب أمام جميع الاحتجاجات والاعتراضات؟

وحتى لا نذهب إلى أبعد من ذلك لنقل إن مقارنة الاعتراض على الخدمة العسكرية باعتراض دافعي الضرائب هو ضرب من العبث المطلق. فلا يوجد عبء مالى مهما كان ثقله يفرض على فرد خرق قاعدة أخلاقية. قد ينطبق ذلك على حالة المسيحي الذي يرفض المساهمة بماله فى المدارس العلمانية. غير أننا وبدون أن ننكر تماماً كنه الحجة نقول إن هناك فارقاً فى الطبيعة؛ يمكن للمسيحي الذى يؤدى واجبه بصفته مواطناً وممولاً ضريبياً بل يجب عليه القيام بحمله لتغيير طريقة توزيع المال العام. ولكنه لا يستطيع للوفاء بالتزاماته المادية أن ينتظر وجود قوانين تلقى فى نفسه قبولاً.

تعد مثل هذه الضوابط المقيدة فى عرف الزمن أمورا عادية، مما لا شك فيه أن الخدمة العسكرية كانت إلزامية فى العديد من المجتمعات ولم يحدث أن توقف القانون لمخاوف تراود الأفراد حتى إننا يمكننا القول بأنه رغم كل شيء - وبدون أن يستدعى أحد إلى الأذهان حالات استثناء لصالح

(١) لا يتسنى إدراك كنه الاعتراف بالاعتراض إلا فى صالح اعتراض معناه على النحو الذى أوضحناه توا. من هنا فكل عضو فى حزب ثورى يعد مبدئياً مستبعداً من العدد الإجمالى للمعترضين. إذا شككت الدولة فى وجود إرادة سياسية لدى المعترض فعليها التعامل معه وعقابه وصفه فوضوياً أو ثورياً. (حاشية كتبها ريمون أرون)

اعتراضات أخرى - يمكن للدولة الاعتراف بأن الإجبار على القتل يفضى بالمسيحي إلى صدام مع عقيدته.

اقتراح السيد "م. فيليب" *M. Philip* أن تكون الخدمة المدنية أطول مدة من الخدمة العسكرية، وهى الطريقة الوحيدة لإخضاع صدق المعارض للاختبار. ويمكننا على أى حال القول بأن نظام المعسكرات لا يختلف فى كثير عن النظام العسكرى (ولا يهم هنا إذا كان هذا من حسن الحظ أو سوءه) يبقى إذن الفارق الأساسى الوحيد وهو إما أن تقتل (أو تعد نفسك للقتل) أو تعمل من أجل الآخرين.. من أجل الحياة.

ويبدو لى على المستوى السياسى أن مزايا الاعتراف القانونى بالاعتراض هى ما يلي: لن يعامل رجال على هذا القدر الكبير من الاحترام بما يثير حفيظتهم ويؤجج ثورتهم. من جانب آخر قد نوقف "عدوي" الاعتراضات. إذا لم يكن أداء الخدمة المدنية يحوى صعوبات جسيمة ولم تكن بها جاذبية الاستشهاد وفتنة الاعتراض على الدولة قد يصبح اختيار المعارضين أكثر صعوبة. حينذاك سيفقد الاعتراض طابعة الدعائى اللاعنفى والمناهض للعسكرة. إضافة إلى كل ذلك فإن الدولة التى تجمع إلى حرصها على الدفاع المسلح^(١) عن نفسها اعترافها بقانون المسيح وإن كان فى موضع واحد ستبدو لأنظار الجميع نموذج الليبرالية. وجدير هنا بالذكر أن القيمة الأخلاقية (على الأقل النسبية) للنظام الفرنسى هى اليوم إحدى دعائم قوته.

علينا هنا المفاضلة بين هذه المزايا وحالة الاستثناء من القاعدة العامة التى بموجبها تكون القوانين التى تصيغها الأغلبية ملزمة للجميع. والسؤال المطروح هنا ألسنا بذلك نكرس ازدياد الفضائل العسكرية ونشكك فى واجب جميع المواطنين فى المساهمة فى الدفاع عن البلد؟

(١) ربما استوحى المعارضون ذلك من مذهب اللامقاومة. غير أننا فيما يخص الاحتجاج والاعتراض ليس علينا مناقشة هذا المذهب.

أليس من الخطر منح حق نقد القوانين الاجتماعية باسم قانون الحب؟
أى مؤسسة ستصمد أمام مثل هذا النقد؟ ألا يركز النظام الاجتماعى على
ذات العنف الذى تستتفره السلطة فى المواطن تجاه الأجنبي؟

ليقم كل فرد بتقدير ثقل كل واحدة من هذه الحجج المختلفة (وما عداها
من الحجج الممكنة) ولنقر ببساطة أنه إذا كانت الخلاصات لا تستنتج بشكل
فورى من مبدأ فستبقى آراء محتملة، ومن هنا فلا وصول إلى ثوابت مؤكدة
أو قناعات كاملة.

أما بالنسبة لى فأى شيء فى الوجود يبدو لى أفضل من حالة الارتباك
والخلط الحالية فلا يوجد فى الوقت الراهن مؤمنون تابعون بحق للمسيح،
ومن ثم سيريح الضمير وربما حتى يخدم الدولة أن يتم إجبارهم على حصر
عددهم وإنقاذهم من السجن.

"عن الاعتراض على الخدمة العسكرية"

"مجلة الميتافيزيقا والأخلاق" عدد يناير ١٩٣٤

"*Revue de metaphysique et de morale*"

أعيد نشره فى مجلة "*Commentaire*"

"التعليق العدد ٢٨-٢٩ الصادر فى فبراير/ شباط ١٩٨٥"

جورجن هابرماس *Jurgen Habermas*

"الوطنية الدستورية"

[...]

وضع عام ١٩٤٥ نهاية لحقبة لا تصل إلى خمسة وسبعين عاما، توصف في مجملها بالتعيسة، تم السعى خلالها لتوحيد الدولة القومية بطريقة "على أى حال -غير كاملة- وكان من توابع ذلك أن انفصلت الهوية الثقافية للألمان عن شكل التنظيم السياسى الذى تتخذه الدولة الاتحادية، وذلك على غرار ما حدث من قبل فى حالة النمسا.

لاحظ المؤرخ "رودلف فون ثادن" *Rudolf van Thadden* بدون حقد من جانبه أو ضغينة أن "كانط" *Kant* ما زال يمثل جزءا من التاريخ الفكرى الألمانى فى حين أن مدينة "كونجسبرج" التى أصبح اسمها اليوم "كاليينجراد" لم تعد تقع فى الأراضى الألمانية سواء الشرقية أو الغربية. بانفصال الهوية الثقافية عن تكوين المجتمع وعن شكل الدولة توقف إقران الجنسية - التى أصبحت بلا شك أكثر تشعبا وانتشارا - بالانتماء إلى دولة بعينها. وبذا بدأ التماهى السياسى مع ما ترى كل مجموعة وجوب الحفاظ عليه لتنمية بلدها، بعد الحرب.

لاحظ دولف سترنبرجر *Dolf Sternberger* فى الجمهورية الفيدرالية نوعا من الوطنية الدستورية أى نوع من الاستعداد للتماهى مع النظام السياسى، ومبادئ القانون الأساسى.

هذه الهوية السياسية المستفيقة لا تمت بأى صلة إلى خلفية الماضى المرتكز على التاريخ القومي. فالمضمون العمومى لشكل ما من الوطنية الذى يتبلور حول الدولة الديمقراطية الدستورية يجب ألا يعزى إلى سلسلة الانتصارات؛ فهو لا يتفق مطلقا وهذه المجانسة البدائية التى تميز ضميرا تاريخيا بقى منفرجا فيما يتعلق بالتعارض العميق الخاص بكل تقليد وفيما يخص وصل وربط ما لا يمكن تداركه، هذا السمى المظلم والهمجى لكل الغزوات الثقافية حتى يومنا هذا. إلا أن هذا يتم فى الدرجة الثانية.

يُظهر النقاش الدائر حاليا أن هذه رواية غير مقبولة على عواهنها وبالتالي فهى قابلة للجدل. وهناك من لا يكتشف فى هذه الظواهر ذاتها إلا مزيدا من الدلائل على وجود حالة مرضية تمس هوية وطنية مجروحة. على أى حال يمكننا القول إن هذه المقدمات للهوية "بعد الوطنية" التى ترجع إلى الدولة الدستورية ما كان لها أن تنتشر وتترسخ فى إطار ميول واتجاهات تجاوز الجمهورية الفيدرالية.

[...]

سوف أكتفى هنا ببعض الاعتبارات الركيكة التى على ما يبدو تحبذ نقصان العنصر الإقليمى فى شكل الوعى بالقومية والتى تسوقها مناطق تقع جنوب خطوط عرضنا.

أ - [...] ورثت الدولة القومية الالتزام القديم بوجوب التضحية بالحياة من أجل الوطن باسم السيادة المتناولة بمفردات حديثة وهى تفرض بهذه الطريقة حق تقدم وتصدر الأمة لكل المكاسب الدنيوية أيا ما كانت، بدون أن يكون من الممكن إعادة النظر فى هذا الأمر. إلا أن ما بعد

هذه النواة المشكّلة لعقلية القومية لم يتمكن من الصمود أمام التطور التقنى للتسلح. فمن يستعمل اليوم بشكل فعلى الأسلحة التى يهدد بها بلدا آخر يدرك أنه فى ذات الوقت يدمر بلده. من هنا فإن الاعتراض على الخدمة العسكرية قد أصبح فى غضون ذلك أكثر قابلية للتبرير أخلاقيا من الخدمة العسكرية نفسها التى أصبحت ظاهرة التناقض.

ب - رأت "حنا آرندت" *"Hannah Arendt"* فى المعسكرات السميت الأعمق الذى يرمز إلى قرننا. وهى فى ذلك لم تقصر تفكيرها على معسكرات الإبادة وإنما فكرت فى المعسكرات بشكل عام المخصصة منها للاعتقال والمقامة منها للاجئين والإيواء والإقامة المؤقتة سواء كان من بها مهاجرين سياسيين أو أشخاصا مطرودين أو مهاجرين اقتصاديين أو عمال مهاجرين... إلخ

هذه الانتقالات الهائلة الإجبارية للجماعات الناشئة عن حرب أو قهر سياسى أو بؤس اقتصادى أو سوق عمل دولية لم تترك أى من المجتمعات المتقدمة بدون أن تغير فى تكوينها الإثني.

ويثير كل من الاحتكاك بمصائر أشخاص محرومين من حقوقهم ومواجهة المواطنين أبناء البلد الأصليين لأشكال من الحياة والأديان والأجناس الأجنبية، ردود فعل دفاعية. إلا أن هذه التجارب تعطى أيضا دفعة للتعلم ولإدراك ما فى الأيدى من امتيازات مرتبطة بالظروف المحيطة وبالوضع الشخصى. وتفترض هذه التجارب أن الناس يجبرون أنفسهم على تقدير أشكال حياتهم بشكل نسبى ومن ثم تدفع إلى أخذ الأسس العمومية فى التقاليد الخاصة مأخذ الجد.

ج - على مستوى أقل مأساوية وبطريقة غير ملموسة بشكل علني، هناك ما تحدّثه وسائل الإعلام وتتركه السياحة الجماعية من أثر. فى الحالتين هناك تحول يحدث. فالرؤية قصيرة المدى المحدودة بما ترى، مثلها مثل ما يرى من أخلاقيات وسلوك جمع يقيم لبعض الوقت، ظواهر تجعل العين تألف اختلاف أشكال الحياة وحقيقة الفوارق التى قد توجد بين الظروف الشخصية وتلك التى يعيشها الآخرون فى غير هذه البلاد. من المؤكد أن الاعتياد يحوى كثيرا من التناقض؛ فهو فى آن واحد يثير الانتباه ويطمسه. فمن العسير استدعاء صور الساحل إلى الذهن إذا كنا نراه يوميا. غير أنه إذا صعب علينا الخروج منه بدون اختزان شيء منه فى النفس فهذا دليل الوجود المزعج لمجتمع يبلغ مداه العالم كله. ويمكننا هنا ملاحظة أن الفزاعات والنماذج المقولية التى نتوارى خلفها من الآخر الأجنبى لم تعد بذات الفعالية التى كانت عليها فى السابق. والحقيقة أنه كلما كانت الطريقة التى تطلب بها أشكال الحياة المتباينة والمتنافسة والمستغلة لبعضها بعضاً، حقها فى التعايش والمساواة فى التعامل، اتضح أنه لا توجد حلول غير التوسع فى الوعى والإدراك الأخلاقى فى اتجاه عمومي.

د - ويمكننا القول فى نهاية الأمر أن العلوم التى تدعم إعادة التذكير بالميراث الثقافى لأى أمة قد تغيرت. كانت علوم الروح فى القرن التاسع عشر فى داخل حدودها الوطنية ومرتبطة بتيار التواصل الخاص بالجمهور المثقف وبالطريقة التى كان هذا الأخير ينسب بها التقاليد فى استعمالها العام إلى نفسه.

وقد انحل هذا الرباط حين تفككت طبقات البرجوازية المتعلمة. تبع ذلك التكامل الدولي لنسق العلوم الذى شمل علوم الروح أيضا. وقد أدى ذلك إلى نفاذية التقاليد العلمية القومية من بعضها إلى بعضها الآخر. بالإضافة إلى ذلك وجد تقارب بين العلوم الاجتماعية وعلوم الروح مما أحدث لدى هذه الأخيرة دفعة فى التطوير سرعت التفرقة بين البحث والعرض وبين المعرفة المتخصصة والتأريخ الظاهري. ويمكن القول هنا إنه بشكل عام اتسعت المسافة بين العلوم التاريخية وسيرون الاستخدام العلنى للعرف والتقليد. نحت قابلية المعرفة للخطأ وتنافسية التفسير إلى تطوير إشكالية ذمة التاريخ أكثر منها إلى تكوين الهوية وإرساء المعنى.

لنفترض من الآن فصاعدا أن هذه الميول والاتجاهات وأشباهها تتحدث فعليا فى صالح تغيير وتحول شكيلين فى الهويات القومية، على الأقل فى نطاق المجتمعات الصناعية الغربية، كيف ينبغي حينئذ أن تتمثل لنا الصلة بين وعى إشكالى بالتاريخ وهوية سياسية "بعد قومية"؟

كل هوية تؤسس الانتماء إلى كيان جماعى وتحدد مجمل المواقف التى يمكن للمنتمين لهذا الجمع أن يقولوا فيها بشكل مفهم "نحن" تبدو وكأنها يجب أن تبقى بمنأى عن أى نقاش، بعيدة عن أى طرح أو تفكير.

[...]

لا يتسنى انتشار إحساس الوطنية تجاه الدستور [...] إلا إذا تباينت الثقافة وسياسة الدولة أكثر مما هما عليه من تباين فى الدولة القومية الأولى. من ناحية أخرى فإن حالات التماهى مع أشكال الحيوات الخاصة والتقاليد، قد غطتها وطنية مجردة غير محسوسة، مرجعيتها ليست الكيان المحسوس الكامل للأمة وإنما على العكس تماما، سياقات ومبادئ مجردة. هذه المبادئ

ذات علاقة بالظروف المتحركة في الحياة المشتركة وبالتواصل بين أشكال حياة مختلفة تتعايش معا بحقوق متساوية، في الداخل كما في الخارج. الحقيقة أن الارتباط المفترض من جانب الوطنية الدستورية بهذه المبادئ يجب أن يتغذى على الإرث المتناغم مع التقاليد الثقافية.

تستمر التقاليد القومية في دمج شكل حياة له وضع مميز، ولكن حين يتأتى ذلك، لن يكون إلا شكلا واحدا في تراتبية أشكال حياة لها أكثر من معزى ومتباينة فيما بينها. هذه المغازى بدورها تتفق وهويات جماعية مترابطة وهي ليست في حاجة إلى مركز يتم عبره دمجها في الهوية القومية. بدلا من كل ذلك هناك الفكرة المجردة عن عمومية الديمقراطية وحقوق الإنسان التي تشكل المادة الصلبة التي تنكسر فوقها إشعاعات - التقاليد القومية - الخاصة باللغة والتقاليد والتاريخ الخاص بكل أمة.

"كتابات سياسية" ترجمة كريستيان

بوشاندوم *Christian Bouchindhomme*

ورينر روشليتز *Rainer Rohlitz* باريس دار النشر "سيرف" *"Cerf"*

١٩٩٠ ص ٢٣٢-٢٣٨

شارل تايلور

سياسة الاعتراف

تدور كثير من التيارات السياسية الحالية حول الحاجة - بل أحيانا الحاجة الماسة والملحة - لاعتراف الآخر. ويمكن القول إن الحاجة هي واحدة من القوى التي تعمل خلف الحركات السياسية القومية. أما الحاجة الماسة ولنقل الضرورة فمصدرها في المقام الأول سبل عدة في السياسة الحالية تنتهجها أقلبيات وجماعات تابعة وبعض من أشكال الحركات السوية وما نطلق عليه اليوم سياسة "التعددية الثقافية".

تأخذ الحاجة الماسة والملحة لاعتراف الآخر في هذه الحالة الأخيرة طابع الحدة نظرا للصلات المتخيلة والروابط المفترضة بين الاعتراف والهوية. فهذا المصطلح الأخير يعنى هنا شيئا أشبه بإدراك الناس لذواتهم وللصفات والخصائص الأساسية التي تلخص وجودهم بوصفهم كائنات بشرية. يتلخص الأمر في كون هويتنا مكونة جزئيا من اعتراف الآخرين بنا أو من نكرانهم لنا أو من نظرتهم السيئة لنا وفكرتهم السلبية عنا، فأى إنسان يستشعر ضررا بالغا يصل إلى التشوه النفسى الحقيقى إذا ما عكس له المحيطون به صورة قاصرة وسلبية وكريهة لذاته وكذلك الأمر بالنسبة لأى جماعة من البشر. من هنا فإن عدم الاعتراف أو الاعتراف غير المناسب يمكنهما التسبب في ضرر وتشكيل نوع من القهر بسجن البعض في صور غير حقيقية لهم أو صور مشوهة ومقللة لشأنهم.

وقد ذهبت بعض رائدات الحركات النسائية إلى أن النساء فى المجتمعات الأبوية قد اضطرن لتبنى صورة محقرة لذواتهن واختزن الشكل المتدنى المعكوس لهن عن أنفسهن حتى إنهن إذا ما زالت العوائق التى تحول دون تقدمهن وتطورهن قد يصبحن غير قادرات على الإفادة من هذه الإمكانيات الجديدة المتاحة.

وهن بعيدا عن كل ذلك محكوم عليهن بعذاب عدم القدرة على تقدير الذات. وقد بين تحليل مماثل تم عمله حول السود أنه منذ عدة أجيال مضت، أعطى مجتمع البيض عنهم صورة ثقّل من قدرهم لم يستطع البعض احتمالها. وقد أصبحت عدم القدرة على تقدير الذات، من هذا المنظور أحد أكثر الأسلحة فعالية فى ممارسة القهر عليهم. ومن ثم وجب أن يكون أول أهدافهم هو التخلص من هذه الهوية الهادمة المفروضة عليهم.

دراسة مماثلة حديثة تناولت السكان الأصليين فى البلدان المستعمرة بشكل عام. وقد بينت أن الأوروبيين قد أعطوا منذ عام ١٩٤٢ صورة متدنية و"غير متحضرة" عنهم وأنهم بسطوتهم قد فرضوا هذه الصورة على الشعوب المقموعة بالقوة. وترمز شخصية "كاليبان" *"Caliban"* لهذا النموذج المزدري لسكان العالم الجديد الأصليين.

لا يشى غياب الاعتراف بالآخر فى كل هذه الرؤى بنسيان الاحترام الواجب والمطلوب فقط، وإنما يصيب ضحاياهم بجرح غائر ويثقل نفوسهم بكرهية معوقة لذواتهم، فالاعتراف بالآخر ليس مجرد سلوك مهذب يجب انتهاجه وإنما هو حاجة إنسانية حيوية.

ونميز في هذا المضمار تغييرين جعل الاتصال بينهما من العسير تفادى الانشغال الحديث بالهوية والاعتراف. أولهما انهيار التراتبيات الاجتماعية التي تأسست على "الشرف" ونحن نستخدم هنا هذه الكلمة بالمعنى الذى ألفه النظام القديم وهو معنى وثيق الصلة بحالات غياب العدل وعدم التساوي. فلكى يحظى البعض بالشرف، شيء أساسى ألا يكون متاحا للجميع، وهذا هو المعنى الذى استخدمه "مونتسكيو" *Montesquieu* " فى وصفه للملكية.^(١) وهو كذلك المعنى الذى نقصده باستخدامنا لفظة التّشريف والتّكريم لشخص بمنحه مكافأة عامة مثال ذلك تقليد أحد وسام "جوقة الشرف"

من الواضح أن هذا التمييز تنعدم قيمته إذا ما تقرر منحه لكل البالغين من أفراد الشعب فى الدولة.

نصف إلى جانب مفهوم "الشرف" هذا، المفهوم الحديث للكرامة المستخدم حاليا بمعنى عمومى يساوى بين الجميع عند الحديث عن "الكرامة المرتبطة بكل كائن بشري" أو التطرق لكرامة المواطن. والمبدأ المستشف هنا هو تعلق الأمر بكل شخص.

بديهى أن مفهوم الكرامة هذا، هو الوحيد الذى يتفق والمجتمع الديمقراطي وأن المفهوم القديم للشرف قد عفا بلا شك عليه الزمن [...]. شرعت الديمقراطية فى سياسة اعتراف مساواتية اتخذت عبر السنين أشكالا

(١) "يعد من طبيعة الشرف طلب التفضيلات والامتيازات [...]"

مونتسكيو *Montesquieu* "روح القوانين" *De L'esprit des Lois* الكتاب الثالث، الفصل السابع دار النشر فلاماريون *Flammarion* ١٩٧٩ ص ١٤٩. (حاشية وضعها شارل تيلور)

عدة قبل أن تعاود الظهور فى شكل متطلب وحاجة ملحة للمساواة فى الوضع والثقافات والجنس.

هذا لا يمنع أن أهمية الاعتراف قد طرأت عليها تعديلات وتم تكثيفها بواسطة الإدراك الجديد للهوية الفردية التى ظهرت فى نهاية القرن الثامن عشر. يمكننا حتى الحديث عن هوية خاصة مفردة خاصة بشخصى. أكتشفها بداخلي. وقد تزامن ظهور هذا المفهوم مع ظهور هدف ومثل أعلى هو أن أكون أمينا مع نفسى ومع طريقتى الخاصة فى الوجود. [...]

هناك طريقة ما لأن أكون إنسانا، هى طريقتى. ومطلوب منى أن أعيش حياتى على هذا النحو لا أن أقلد حياة شخص آخر. غير أن هذا المفهوم يضيف أهمية جديدة على الأمانة التى أدين بها لنفسى. إذا لم أكن أمينا تجاهها على هذا النحو فأنا أخطئ أهم ما فى حياتى، أخطئ ما أعنيه لنفسى بكلمة إنسان.

هذا هو المثل الأعلى الأخلاقى القوى الذى انتقل إلينا. وهو يعطى أهمية أخلاقية لنوع من الاتصال والتواصل مع الذات، مع طبيعتى الداخلية الخاصة التى توشك أن تضيع جزئيا بسبب الضغوط فى اتجاه التماثل والتوافق الخارجى، سبب آخر يدعم ذلك.

تبنى موقف إلى تجاه ذاتى، ربما أكون قد فقدت القدرة على الإنصات للصوت الداخلى وهذا يزيد بشكل هائل أهمية هذا الاتصال بالذات بإدخال مبدأ الجودة والابتكار، فكل صوت من أصواتنا لديه شيء متفرد يقوله. من هنا فلا يجب علىّ فقط تشكيل حياتى وفقا لمتطلبات الامتثالية الخارجية، إذ لا سبيل

للعثور على نموذج حياة خارج نطاق ذاتي ولن يتيسر إيجاده إلا
بداخلي.^(١)

تعنى الأمانة مع الذات الأمانة مع جدتي وابتداعي الخاص الذي يعد
شيئا لا يستطيع أحد غيري إعلانه واكتشافه.

"التعددية الثقافية": الاختلاف والديمقراطية" (١٩٩٢)

ترجمة دينيس أرمان كنال *Denis Armand Canal*

باريس، دار النشر أوبييه *Aubier* ١٩٩٤

(١) تأثر جون ستيوارت ميل بالتيار الفكري الرومانتيكي عندما جعل من شيء يقارب نموذج
الصدق والأصالة أساسا لواحدة من أقوى حججه في كتابه "عن الحرية" *"On Liberty"*.
راجع بشكل خاص: الفصل الثالث الذي يشير لنا فيه إلى مدى حاجتنا لشيء أكثر من القدرة
على "التقليد كالقروء":

"الشخص الذي تتبع رغباته ونزعاته من ذاته، أى تعبر عن طبيعته الخاصة التى نمتها وشكلتها
ثقافته الخاصة، هو من له طابع خاص".

"إذا كان هناك شخص لديه قدر معقول من الفطرة السليمة والتجربة فطريقته الخاصة فى المضى
قدما بحياته ووجوده هى الأفضل ليس لأنها الأفضل فى حد ذاتها ولكن لأنها طريقته
الخاصة".

(جون ستيوارت ميل، "ثلاث مقالات" مطبعة جامعة إكسفورد ١٩٧٥ ص ٧٣، ٧٤، ٨٣).

(حاشية كتبها شارل تايلور)

خاتمة

لماذا أصبحت كلمتا "مواطن" و"مواطنة" منذ ما يقرب من عشر سنوات من أوسع الكلمات انتشارا حتى إنهما شكلتا هاجسا ملحا على الذهن؟

سبب ذلك بدون شك أنهما تثيران مشكلة قدرنا الفردى والجمعى معا. فهما تدعواننا إلى وقفة وصحوة، إلى التفكير فيما يسمح لنا بالعيش معا، وفق القيم المشتركة التى باسمها نحاول التحكم فى منافساتنا وفى الصدمات التى لا يمكن تفادى نشوبها بين البشر.

تنظم الديمقراطية الحديثة بشكل مستمر المناقشات الدائرة حول تشغيل المجتمع مع إضفاء شرعية على كل من النقد والاعتراض اللذين يتناولان النظام القائم. علينا المشاركة فى هذا النقد الذى يعد من ركائز المواطنة، مشاركة كاملة. وينبغى الوقوف على مسافة محسوبة من الفكرة الزائفة القائلة ببديهية الديمقراطية.

الملاحظ أن المواطنة اليوم -عادة- محل نقد باسم المستقبل واسم القيم الخاصة "بالتعدد الثقافى" وبالانفتاح على الآخرين، وهى قيمة أقرتها الفردانية الحديثة، وقد روى أنها على ضوء ذلك قد عفا عليها الزمن.

لم يعد أحد يشجب مبدأ المواطنة "الصورية" التى يطلق عليها فى فرنسا "الجمهورية" غير أن البعض يراها من الآن فصاعدا غير كافية وغير فاعلة. ويمكننا القول بأن النقاش الدائر حول الأساليب الواجب انتهاجها لجعلها موائمة للمجتمع الحديث أو ما بعد الحديث بغية جعلها أكثر فعالية،

يشكل جزءا من ممارسة المواطنة. والتساؤل عن الإعدادات أو التطورات الواجب دعمها بها لإعطائها معناها الكامل وفعاليتها الحقيقية، يعد تساؤلا مشروعا.

ويمكن القول إن كثيرا من تيارات التفكير تتنامى حول هذا الموضوع. أوجد أولها وأظهره بناء أوروبا السياسية. حتى وقتنا الراهن كانت المواطنة قومية كما كانت المؤسسات التى نظمتها وجعلتها فعالة هى الأخرى قومية. إلا أن الأمم قد ضعف دورها بوصفها تابعة تاريخية. كيف يتأتى الجمع بين المواطنة القومية والمواطنة الأوروبية؟ هل المواطنة الأوروبية مجرد توسعة للمواطنة القومية وامتداد لها حتى تبلغ أوروبا أم أن عليها أن تكون ذات طبيعة مغايرة؟ هذا عن التيار الأول أما التيار الثانى فيتساءل عن مدى اتفاق المواطنة السياسية مع وجود المجتمعات المفتوحة. فالمجتمعات اليوم أكثر انفتاحا وأكثر تباينا من ذى قبل، نحسب الأمر كذلك بشكل عام، وهى تعرف مطالبات لم تكن تتركها الأجيال الماضية، حتى لا تترك الحقوق الثقافية الخاصة ببعض مجموعات الشعوب لحرية الأفراد فى السر ويعترف بها فى العلن على رءوس الأشهاد. والسؤال هنا عن كيفية عمل ذلك بدون إعادة النظر فى حرية ومساواة الأفراد الذين يجب عليهم كما بينت التجربة، البقاء كضرورة؟

تساؤل أخير نظرحه، تلتف المجتمعات الحديثة التى يتزايد تنظيمها تزايدا مطردا حول مشروع اقتصادى واجتماعى فى أساسه، تتضاءل سماته السياسية وتتركز الحملات الانتخابية غالبا حول البطالة لا الحرية السياسية أو الدفاع عن حقوق الإنسان. كيف يمكن إعادة التفكير فى المواطنة السياسية

والفردية لى تنظم بالفعل السلوكيات الجماعية فى مجتمعات مفتوحة على العالم يلعب الاقتصاد فيها دورا بارزا؟

والتفكير فى التقدم الضرورى لأشكال ومحتويات المواطنة لا يمكنه التغاضى عن ملاحظة بالغة الأهمية؛ وهى أنه ليست لدينا فكرة أفضل لتعايش البشر الذين يعدون بطبيعة تعريفهم مختلفين وغير متساوين مع بعضهم بعضا، مع احترام كرامتهم وهى القيمة المؤسسة للمجتمع الديمقراطي. واقع الأمر أن المواطنة تركز على أن البشر - وإن تباينوا ولم يتساواوا - متساوون فى الكرامة ويتوجب التعامل معهم قانونيا وسياسيا بشكل عادل لا تمييز فيه. للأفراد الحقيقيين المحسوسين مرجعيات تاريخية وانتماءات دينية متباينة وهم غير متساوين اقتصاديا واجتماعيا. من هنا فإن إعلاء هذه التجذيرات وهذه المصالح الخاصة على اختلاف طبيعتها من خلال فكرة المواطنة ومؤسساتها يبدو لنا حتى اليوم الأساس الوحيد لأى تنظيم سياسى قابل لإعاشة البشر معا مع احترام كرامة كل واحد منهم. والنقاش الدائر حول الأشكال الحقيقية الملموسة لتنظيم هذا المبدأ فى المجتمع أكثر احتداما وقابلية للتبرير من ذى قبل.

على التفكير الممعن فى المواطنة ألا يستسلم لعملية التقديس، فالمواطن يجب أن يكون دوما مواطنا ناقدا. وعليه كذلك إظهار حدود الفعالية الحقيقية للمواطنة لتنظيم المجتمعات التاريخية بشكل فعلى. وأخذ الحسبان مآخذ المبدأ التى تمت ملاحظتها فى تاريخ أقدم المجتمعات الديمقراطية وأكثرها احتراما فى الحسبان والتساؤل عن معنى هذه المآخذ والتقصيرات. مع عدم إهمال الاستعمالات الفاسدة والمنحرفة لفكرة المواطنة التى نحا إليها البعض. فلم

يكف إلغاء العبودية فى الولايات المتحدة وإقرار المساواة القانونية والسياسية بين جميع الأمريكيين فى جعل "السود" مواطنين مثل الآخرين. بل إن قرنا كاملا وربما أكثر يفصل بين إعلان إلغاء العبودية وممارسة الأفرو-أمريكيين الحقيقية لحقهم فى التصويت. من الصعب أيضا نسيان أن قانون اليهود الذى صدر فى الثالث من أكتوبر / تشرين الأول ١٩٤٠ والذى تم سنه من جانب حكومة "فيشي" فى اليوم التالى للهزيمة، قد بدأ تطبيقه بأمانة تامة من قبل كل سلطات الدولة الجمهورية بما فيها مجلس الدولة، حامى الحريات العامة مع تجاهل وعدم اكتراث عدد غفير.

حتى لو كانت أوقات الهزائم والمهانة غير ملائمة للدفاع عن المبادئ فلا يمكننا القول بغير أن الخطر كبير فى أن ينساها البشر مع كل ما يترتب عليها من نتائج وعواقب نعرفها. عسير علينا كذلك نسيان أن الجمهورية الفرنسية قد وضعت مشروع تقسيم الجزائر إلى أقسام ودوائر فرنسية بدون منح مواطنة متماثلة ومتساوية لجميع سكانها.

كان المحتلون ومن تم احتلالهم يشكلون حتى عام ١٩٥٨ مدرستين انتخابيتين متباينتين تقومان بانتخاب مجلسين مختلفين. لم تكن الحقوق السياسية لكلا الفريقين متساوية بشكل رسمى. غير أن التطبيق المعيب لمبدأ واحتمال استمراره على هذا النحو، إذا لم نتحسب للأمر، لا يقودنا إلى القول بأنه يغير من طبيعته. من هنا تجب المقاومة حتى يكون مطبقا على الوجه الصحيح.

لكون التفكير فى المواطنة وتطبيقها فى أساسهما ناقلين فإن عليهما ألا يستجيبا لإغواء الفضح والتشهير أو المجاملة أو الاحتفاء الأعمى، وأن

يسمحا بحوار عاقل بين المواطنين الذين لا يتصفون بذات الحساسية السياسية بوصفها المبدأ الذى يؤسس الممارسات اليومية للمواطنة ويعطيها معناها.

والمجتمع الديمقراطي لا يجهل الصدمات والمنافسات بل أكثر من ذلك يدرك أنها جزء رصين من النظام الشرعى - يضمن الدستور حق الإضراب - ويحاول جاهدا إدارته وفقا للقواعد المشتركة.

والملاحظ أنه على عكس الأنظمة الاستبدادية فإن المجتمع الديمقراطى لا يكبت الصدمات فارضا سلطة الدولة بالإرهاب والعنف وهو ينظم الأحكام لكى تعبر عن ذاتها فى الحياة العامة ولكى يصبح من الممكن التحكم فيها وتقليلها بالمناقشات التى ينظمها القانون، ويشهدنا التاريخ أن المواطنة لم يتم نيلها إلا بالكفاح والمقاومة الاجتماعية.

ومن ثم فهى ليست شيئا يمنح واكتسابها لا يعنى دوام بقائها. كما أن قدرها أن تتعدد التفسيرات التى تتناولها وأن تكون محل الكثير من التطورات. المواطنة بنيان بشرى ودوامها رهين إرادة الناس فى تجديد المشروع السياسى الذى من خلاله يكونون مجتمعا تبدو متطلباته لهم شرعية. تتغير إذن الأشكال والمحتويات وغير أن المواطنة باقية بالضرورة مع تقدم الحياة الاجتماعية. وقد عرفت المجتمعات التى ارتكزت على المواطنة أى الجمهوريات كيف تدمقرط. كما أن العمالية بارتكازها على فكرة المواطنة قد استطاعت المضى فى المقاومة التى سمحت بدخول وانضمام الطبقة العمالية للمجتمع الديمقراطي، طالبت هذه الأحزاب بأن تعدل البنيات السياسية لصالحها باسم المبادئ ذاتها التى تشكل وتؤسس المواطنة. وقد عرفت

المجتمعات كيف ترد على النقد الماركسى العادل مع احتفاظها بفكرة أن المواطنة الشكالية عليها أن تصبح بشكل فعلى "حقيقية" قدر الإمكان.

يعد تطور الدولة - الحامية إحدى النتائج المرحلة قليلا زمنيا لإعلان مساواة المواطن، وقد أعطيت للنساء حقوق المواطنة مع شيء من التأخير وبعض الصعوبات، كما اكتسب الأفارقة الأمريكيون حقهم فى مواطنة كاملة. ما تعلمنا إياه التجارب أنه لمنح المواطنة محتوى حقيقيا وتطويرا كل إمكانياتها كان مطلوبا الاندراج فى داخل مبدأ المواطنة السياسية وليس مقاومته أو التقليل من شأنه. وقد وجب كذلك النشر والإفصاح والتصريح بكل ما كان قد بقى فى الأصل مسكوتا عنه فى إعلان المواطنة التى لم يكن هناك مجال لعدم الإعلان عنها ونشرها فى توقيت معين ومجتمعات محددة فى ضوء أشكال ومتطلبات زمنها.

ويجب المضى قدما فى عمل ذلك، للنقاش الحالى حول الاعتراف الممكن أو المأمول بالحقوق الثقافية فضل التذكير بأن الانضمام للمواطنة لا يمكنه أن يكون إلا ناقدا ومدرسا وأن حقوق الإنسان مثلها فى ذلك مثل حقوق المواطن يجب أن يعاد التفكير فيها وتقديم مزيد من التفسيرات لها. ويمكن القول إن فردانية المجتمع الديمقراطى لا يمكنها أن تكون عديمة الأثر على الممارسات اليومية للمواطنة.

المجتمع المؤسس على الشرعية والقيم ومؤسسات المواطنة شكل هش ومستبعد الحدوث للتنظيم. وهو لا يمكنه القيام بوظيفته إلا بعد إيجاد مساحة عامة تعلو وتعظم المجتمع الحقيقى المحسوس بأقسامه وحالات عدم التساوى به.

هو مجتمع هش تكون الروابط التى تجمع الأفراد فيه قانونية وسياسية فى بادئ الأمر. وترجع هشاشته أيضا لكونه مؤسسا على مبدأ قلب العالم الاجتماعى. واقع الأمر أن هذا المجتمع يؤكد على خلاف جل التجربة الاجتماعية المحسوسة، المساواة المدنية والقانونية والسياسية لأفراد مختلفين وغير متساويين من حيث الأصول والقدرات. وهو بذلك لا يمكنه تفادى آثاره، انتقادات مبررة تماما حين تتم مقارنة الواقع الاجتماعى اليومى بالقيم التى يدعى الحاكمون والمحكمون التمسك بها.

المواطنة يوتوبيا خلاقة تحاول جاهدة تجاوز الأحاسيس الإثنية والعرقية المشبوبة. أو بالأحرى الإثنية - الدينية. وهى بهذا ترمى عن طريق القانون إلى حل الخلافات القائمة بين المجموعات الاجتماعية التى تتعارض مصالحها.

وهى رغم ذلك تستدعى مفهوم اللغة والتاريخ المشتركين، فهى لا يمكنها أن تكون عقلانية خالصة، وتحاول جاهدة الحفاظ على عقلانية تنظيم سياسى مؤسس على الحق وفكرة الحرية والمساواة بينما يقيم الرجال علاقات وجد مشبوب وتقع بينهم خلافات وصراعات. ويعد استحداث جماعة من المواطنين مفارقة حقيقية. والمواطنة مثلها فى ذلك مثل كل اختراعات الإنسان التى تستدعى الاستعانة بالعقل لا بالوجد والأحاسيس المشبوبة، هشة ومهددة دوما، وفى حاجة مستدامة للحماية. غير أنه ربما بسبب تجاوب الحرية والطموح إلى المساواة مع طموحات طبيعية لدى كل البشر

انتهى الأمر بالأنظمة المؤسسة على المواطنة إلى مقاومة
المشروعين السياسيين الكبيرين فى القرن العشرين اللذين
حاولوا تدميرهما، وهما: النازية والشيوعية.

قائمة المراجع

الفصل الأول

الحدثاثة السلساسية

- FURET, François, *La Révolution en débat (1980-1997)*, Paris, Gallimard, « Folio », 1999.
- GAUCHET, Marcel, *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1989.
- MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1987.
- RIALS, Stéphane, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, « Pluriel », 1989.
- SCHNAPPER, Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 1994.
- Collectif, *Le piège de la parité*, Paris, Hachette « Pluriel », 1999.

الفصل الثانى

النقاد

- ARON, Raymond, *Essai sur les libertés* (1965), Paris, Hachette, «Pluriel», 1976
- BURKE, Edmund, *Réflexions sur la Révolution française* (1790), Paris, Hachette, «Pluriel», 1989.
- ESPING-ANDERSEN, Gosta, *Les trois mondes de l'État-providence. Essai sur le capitalisme moderne* (1990), Paris, PUF, «Le lien social», 1999.
- FERRY, Luc et RENAUT, Alain, *Philosophie politique. T. III : Des droits de l'homme à l'idée républicaine* (1985), Paris, PUF, «Quadrige», 1996.
- SCHNAPPER, Dominique, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, «NRF Essais», 2002.

الفصل الثالث

المؤسسات

- BADIE, Bertrand et HERMET, Guy, *Politique comparée*, Paris, PUF, «Thémis», 1990.
- COSTA-LASCOUX, Jacqueline, *Les trois âges de la laïcité*, Hachette, «Questions de politique», 1996.
- FAVRE, Pierre (dir.), *La manifestation*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1990.
- PORTELLI, Hugues, *Régimes politiques européens*, Paris, Le Livre de poche, 1994.
- ROSANVALLON, Pierre, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France* (1992), Paris, Gallimard, «Folio Histoire», 2001.
- WOLTON, Dominique, *Penser la communication*, Paris, Flammarion, «Champs», 1997.

الفصل الرابع

الفردانية الديمقراطية

- CARBONNIER, Jean, *Droit et passion du droit sous la V^e République*, Paris, Flammarion, 1996.
- CARBONNIER, Jean, *Droit et passion du droit sous la V^e République*, Paris, Flammarion, 1996.
- GAUCHET, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, «Tel», 2002.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Cerf, 1986 ; *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.
- SCHNAPPER, Dominique, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des sciences humaines», 1991.
- THÉRY, Irène, *Le démariage*, Paris, Odile Jacob, 1993.

الفصل الخامس

المواطنة والأمة

- BERTEN, André, DA SILVEIRA, Pablo, POURTOIS, Hervé (prés.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, «Philosophie morale», 1997.
- RENAUT, Alain (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, t. V, *Les Philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
- TOULEMON, Robert, *La construction européenne*, Paris, éd. de Fallois/Le livre de poche, 1999.
- WAHNICH, Sophie, *L'impossible citoyen. L'Étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1997.

المؤلفان فى سطور

١ - دومينيك شنابر

- عالمة اجتماع ومتخصصة فى العلوم السياسية
- حاصلة على درجة الدكتوراه فى علم الاجتماع - عام ١٩٦٧ -
جامعة باريس
- حاصلة على درجة الدكتوراه فى الآداب - ١٩٧٩ - جامعة باريس (٥)
- ترأس منذ بداية عام ٢٠١٢ متحف فن وتاريخ اليهودية MAHJ
- نالت عن ثلاثة من مؤلفاتها جوائز أدبية فى الأعوام ٢٠٠٢ و ٢٠٠٧ و ٢٠١١
من مؤلفاتها:

- (1971) *L'Italie Rouge et Noire*, Paris: Gallimard
- (1980) *Juifs et Israélites*, Paris: Gallimard
- (1981 and 1994) *L'Épreuve du chômage*, Paris: Gallimard
- Schnapper, D. / Mendras, H. (eds.) (1989) *Six manières d'être européen*, Paris: Gallimard
- (1991) *La France de l'intégration, sociologie de la nation en 1990*, Paris: Gallimard
- (1992) *L'Europe des immigrés, essai sur les politiques d'immigration*, Paris: Francois Bourin
- Schnapper, D. / Lewis, B. (eds.) (1992) *Les musulmans en Europe*, Observatoire du Changement Social
- (1994) *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Paris: Gallimard, Paris
- (1997) " Contre la fin du travail"
- (1998) *La Relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard NRF/Essais
- (1999) *La compréhension sociologique* (Paris: PUF)
- (2000) *Qu'est-ce que la citoyenneté ?" (Paris: Gallimard, Folio)* et *Questionner le racisme (en coll. 2000), Paris: Gallimard*
- (2002) *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, (Paris: Gallimard, NRF Essais)

- (2003) *Au fur et à mesure : Chroniques 2001-2002* (Paris: Odile Jacob, « Sciences Humaines »)
- Schnapper, D. / Bordes-Benayoun, C. (2006) *Diasporas et nations*, Paris: Odile Jacob
- (2007) *Qu'est ce que l'intégration?* (Paris: Gallimard, Folio actuel)
- Schnapper, D. / Bordes-Benayoun, C. (2008) *Les mots de la diaspora* Toulouse: Presse de l'université Le Mirail
- Schnapper, D. / Bordes-Benayoun, C. / Raphaël, F. (2009) *La condition juive. La tentation de l'entre-soi*, (Paris: PUF, « Le lien social »)
- (2010) *Une sociologue au Conseil Constitutionnel* (Paris: Gallimard, « NRF Essais »)
- (2011) *L'Engagement*, éd. Fondapol.

٢ - كريستيان باشوليه

مؤرخ متخصص في دراسة الحقبة المعاصرة، وله من الكتب:

- Chroniques de guerre. (1990).
- Une histoire du XXe Siecle (1996)
- Journal de guerre. (1987).

الترجمة فى سطور:

د. سونيا محمود نجا

- حاصلة على البكالوريوس فى الاقتصاد والعلوم السياسية "شعبة العلوم السياسية" - جامعة القاهرة.
- الليسانس فى اللغة الفرنسية وآدابها - جامعة الإسكندرية.
- الماجستير فى اللغة الفرنسية وآدابها - جامعة الإسكندرية.
- الدكتوراه فى اللغة الفرنسية وآدابها - جامعة الإسكندرية.
- الترجمة - جامعة السوربون.

ومن أهم أعمالها:

١- ترجمة إلى العربية:

1. Carre, Jean – Marie, "Voyageurs et Ecrivains Français en Egypte, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956 Tome 1 440 pages.

الناشر: مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري ٢٠٠٦.

2. Saiah- Baudis, Ysabel, "Oum Kalsoum L' étoile de L'Orient, Editions Du Rocher, 2004 325 pages.

الناشر: المركز القومى للترجمة ٢٠٠٨.

٢- ترجمة إلى الفرنسية

- ١- كتاب "عمارة من أجل عالم متغير" عن أعمال مؤسسة آغا خان.

الناشر مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٧

- ٢- الطاهر الحداد، كتاب "امراتنا فى الشريعة والمجتمع" ١٩٣٠.

الناشر مكتبة الإسكندرية ٢٠١١

- ٣- عبد العزيز جاويش. كتاب "الإسلام دين الفطرة".

الناشر مكتبة الإسكندرية ٢٠١٢

التصحيح اللغوي: نهالة فيصل
الإشراف الفني: حسن كامل

المواطنة يوتوبيا خلاقة تحاول جاهدة تجاوز
الإثنية والعرقية، وهى بهذا ترمى عن طريق
القانون حل الخلافات القائمة بين المجموعات
الاجتماعية التى تتعارض مصالحها، وهى رغم
ذلك تستدعى مفهوم اللغة والتاريخ المشتركين،
ولا يمكنها أن تكون عقلانية خالصة تحاول
جاهدة الحفاظ على تنظيم سياسى مؤسس على
الحق وفكرة الحرية والمساواة. والمواطنة هى
أيضا أساس الشرعية السياسية؛ فالمواطن لا
يعد فقط فردا فى دولة القانون، بل يتمتع بجزء
من السيادة السياسية.